



# La vision du monde dans la poésie allitérative anglaise du quatorzième siècle anglais

Aude Mairey

## ► To cite this version:

Aude Mairey. La vision du monde dans la poésie allitérative anglaise du quatorzième siècle anglais. Histoire. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I, 2002. Français. NNT : . tel-00426683

**HAL Id: tel-00426683**

**<https://theses.hal.science/tel-00426683>**

Submitted on 27 Oct 2009

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université de Paris I - Panthéon Sorbonne  
U.F.R. d'Histoire

THESE  
pour obtenir le grade de  
DOCTEUR DE L'UNIVERSITE DE PARIS I  
Discipline : HISTOIRE  
Présentée et soutenue publiquement par  
Aude MAIREY  
Le 12 décembre 2002

**LA VISION DU MONDE DANS LA POESIE ALLITERATIVE ANGLAISE DU  
QUATORZIEME SIECLE**

Directeur de thèse : Monsieur Jean-Philippe GENET

**JURY**

Mme Anita GUERREAU-JALABERT  
Mme Claude GAUVARD  
M. Alain BOUREAU  
M. James SIMPSON

Volume I, tome 1

### *Remerciements*

Les remerciements que je dois à mon directeur de thèse, Jean-Philippe Genet, sont infinis. Depuis le début de mon apprentissage dans la voie de l'histoire, il a entretenu mon enthousiasme pour la période médiévale avec exigence. Ses conseils, ses remarques et sa disponibilité en ont fait un guide inestimable. Qu'il reçoive toute ma gratitude et ma reconnaissance.

Ma reconnaissance va aussi à Claude Gauvard, qui a participé à la direction de ma maîtrise et de mon D.E.A, et m'a beaucoup apporté. Ses séminaires m'ont été précieux, source fertile de savoir et de réflexion.

Mes remerciements vont aussi à Carla Bozzolo qui a bien voulu relire les éléments concernant les manuscrits et leur diffusion. Ses conseils m'ont été indispensables, tout comme les remarques de Jean-Patrice Boudet et de Marie-Anne Polo de Beaulieu. Alain Dallo et Giulio Romero n'ont pas ménagé leur soutien pour toute la partie informatique de cette étude. Ils m'ont aidé à résoudre bien des problèmes techniques, toujours avec gentillesse et compétence.

Je remercie également le personnel de la bibliothèque de la Sorbonne, fréquentée durant toutes ces années.

Merci aussi à Elodie Boespflug, Adrienne Pérard, Sophie Meynaud, Mireille Gayet et Claude Babin, qui m'ont permis d'éviter bien des écueils par leurs relectures attentives, et ont toujours su trouver les mots de réconforts quand il le fallait.

Mon époux, Olivier Gaudant, a été d'une patience exemplaire et son soutien ne m'a jamais fait défaut.

Enfin, je dois au C.N.R.S., au Centre de Recherche Historique de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales et à son directeur, Alain Boureau, qui m'a accueillie, d'avoir pu me consacrer entièrement à ce travail durant deux ans. Qu'ils trouvent ici l'expression de ma reconnaissance.

## Sommaire

<b>Remerciements</b> .....	2
<b>Sommaire</b> .....	3
<b>Abréviations</b> .....	8
<b>Introduction</b> .....	11
<b>Première partie</b>	
<b>Textes et contextes : dynamiques</b> .....	31
<b>Chapitre un : Allitérations anglaises</b> .....	34
1. Les enjeux du développement de l'anglais .....	34
2. La poésie allitérative .....	37
3. De quelques genres littéraires .....	43
La poésie de protestation sociale .....	44
<i>Dream-visions</i> et débats .....	47
Les sermons .....	51
<b>Chapitre deux : Les auteurs</b> .....	55
1. Les poètes des Midlands .....	55
2. William Langland .....	58
3. Les poètes de la tradition de <i>Piers Plowman</i> .....	63
<b>Chapitre trois : La diffusion des œuvres</b> .....	66
1. L'étude des manuscrits .....	68
Les manuscrits de <i>Piers Plowman</i> .....	70
Les manuscrits des autres œuvres .....	94
2. L'audience des poèmes .....	100
L'audience des poèmes des Midlands .....	100
L'audience de <i>Piers Plowman</i> .....	101
<b>Deuxième partie</b>	
<b>Organisation et gouvernement de la société</b> .....	111
<b>Chapitre quatre : Une société sous tension</b> .....	114
1. Du conflit des représentations .....	114
Une complexification croissante .....	115
Visions idéales .....	121
2. Du travail, de ses bénéfices et de ses ambivalences .....	131
<i>Kynde Wit wolde that ech a wight wroghte</i> .....	132
<i>Wolde I nevere do werk</i> .....	139

La pauvreté, vertu et condition .....	148
3. De l'argent et de sa place dans le siècle .....	153
Un vocabulaire abondant .....	154
<i>The heighe wey to heveneward ofte richesse letteth</i> .....	158
De l'ambiguïté de l'argent en général et de <i>Mede</i> en particulier .....	161
4. Tentatives de résolution.....	167
<b>Chapitre cinq : Du gouvernement .....</b>	<b>175</b>
1. Un vocabulaire cohérent.....	176
Les acteurs .....	177
Les notions et les verbes .....	186
2. Pratiques abusives.....	192
La corruption des administrateurs.....	193
<i>There is a librarie of lordes that losen ofte thaym-self</i> .....	199
Les mauvais conseillers .....	206
Une corruption générale : <i>Mede</i> et <i>Mum</i> .....	208
3. Visions du bon gouvernement .....	212
Autour de la royauté .....	212
Questions d'actualité.....	245
<b>Chapitre six : Le système judiciaire .....</b>	<b>258</b>
1. L'importance du vocabulaire juridique .....	259
2. La mise en scène de la justice.....	262
La justice ecclésiastique.....	262
La justice laïque .....	267
3. Manipulations .....	271
Un système détourné.....	271
<i>There is a raggeman rolle... of mayntenance</i> .....	276
4. <i>Al shal be but oon court</i> .....	280
 <b>Troisième partie</b>	
<b>L'institution ecclésiastique.....</b>	<b>293</b>
<b>Chapitre sept : Le vocabulaire de l'institution .....</b>	<b>298</b>
1. Les données de l'analyse factorielle .....	298
2. Les membres du clergé .....	299
3. Les mots de l'institution .....	307
Les termes généraux .....	307
Les pratiques.....	309
Les termes de la foi.....	312

<b>Chapitre huit : <i>Thanne cam Coveitise</i></b>	316
1. Des perversions multiples	316
Des pécheurs endurcis	317
Un mode de vie usurpé	319
2. La faillite de la charité cléricale	322
3. De l'exemplarité	327
<b>Chapitre neuf : Des pratiques condamnables</b>	332
1. Détournements institutionnels	332
Ventes simoniaques	332
Abus de biens ecclésiastiques	336
Les trahisons des ordres mendiants	341
2. Dans le siècle	351
La soif de pouvoir	351
Clergé et société	359
<b>Chapitre dix : Réforme et hérésie</b>	368
1. Une remise en cause de l'institution ?	369
<i>Penetrans domos</i> et ses frères	369
<i>Holy Chirche I am</i>	379
2. Clercs et laïcs	381
<i>The lordshipe of londes lese ye shul</i>	382
Le statut des autorités laïques	388
<b>Quatrième partie</b>	
<b>Savoir, langage et transmission</b>	399
<b>Chapitre onze : De la connaissance</b>	402
1. Le vocabulaire de la connaissance	402
L'analyse factorielle	402
Les mots du savoir	403
2. Les savoirs acquis	406
Les savoirs religieux	406
Les disciplines scolaires et universitaires	415
La théologie	423
3. Les acteurs	427
Les clercs	427
Les laïcs	432
4. De l'utilité de la connaissance	434
<i>Clergie et kynde knowynge</i>	435
Savoir, salut et société	438

<b>Chapitre douze : Les vecteurs de la transmission</b>	448
1. Le verbe et la plume	448
Les langues : anglais, latin, français	448
L'écrit	449
L'oral	454
2. La communication non verbale	463
<b>Cinquième partie</b>	
<b>Saluts individuel et collectifs</b>	477
<b>Chapitre treize : <i>Thi blessing bisynes of thy boke-making</i></b>	482
<b>Chapitre quatorze : L'homme face à son salut</b>	502
1. Visions du péché	502
Les péchés capitaux	503
L'état de pécheur	519
2. <i>How I may save my soule ?</i>	523
L'appréhension du divin	525
Les modalités du salut	541
<i>Piers Plowman</i> et la "religion des œuvres"	546
3. <i>Whan alle tresors arn tried... Treuthe is the beste</i>	558
<b>Chapitre quinze : L'homme face au salut de la société</b>	568
1. Vie active ou contemplative ?	568
2. De l'harmonie	577
Du concept de <i>kyndenesse</i>	577
Conscience et Raison	586
<b>Conclusion</b>	599
<b>Annexe 1 : Présentation des poèmes</b>	603
<i>Song of the Husbandman</i>	604
<i>Satire on the consistory court</i>	605
<i>Satire on the retinues of the great</i>	606
<i>The Death of Edward I</i>	606
<i>The Simonie</i>	607
<i>Summer Sunday</i>	609
<i>Wynnere and Wastoure</i>	610
<i>The Death of Edward III</i>	612
<i>Piers Plowman</i>	613
<i>Pierce the Ploughman's Crede</i>	627
<i>Richard the Redeless</i>	628
<i>Mum and the Sothsegger</i>	630
<i>The Crowned Kyng</i>	632
Appendice : traduction de <i>Piers Plowman</i> C V 1-104	634

<b>Annexe 2 : Les manuscrits</b> .....	637
Manuscrits de <i>Piers Plowman</i> .....	639
Manuscrits des autres œuvres .....	666
<b>Annexe 3 : Analyses lexicologiques et factorielles</b> .....	673
1. Les fréquences .....	674
2. Les analyses factorielles .....	683
Analyse factorielle générale.....	683
Analyse factorielle sur l'argent et la richesse .....	694
Analyse factorielle sur le gouvernement .....	703
Analyse factorielle sur l'institution ecclésiastique .....	712
Analyse factorielle sur la connaissance .....	725
3. L'étude des contextes .....	734
Deuxième partie .....	736
Troisième partie .....	809
Quatrième partie .....	843
Cinquième partie.....	894
<b>Glossaire</b> .....	933
<b>Bibliographie</b> .....	989
1. Sources éditées .....	990
2. Ouvrages de référence .....	994
3. Catalogues de manuscrits .....	995
4. Etudes historiques et critiques .....	997
<b>Index</b> .....	1051



## *Abréviations*

### • Ouvrages et éditions.

Alford, <i>Glossary</i>	J. A. Alford, <i>Piers Plowman : A Glossary of Legal Diction</i> , Cambridge, 1988.
Alford, <i>Guide</i>	J. A. Alford, <i>Piers Plowman : A Guide to the Quotations</i> , Binghamton, 1992.
Barr, <i>Tradition</i>	<i>The Piers Plowman tradition</i> , éd. H. Barr, Londres 1993.
CHMEL	<i>Cambridge History of Medieval English Literature</i> , éd. D. Wallace, Cambridge, 1999.
DROM	<i>Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval</i> , dir. J. Le Goff et J. C. Schmitt, Paris, 1999.
EETS	<i>Early English Texts Society</i> .
Embree-Urquhart, <i>Simonie</i>	<i>The Simonie, A Parallel Text Edition</i> , éd. D. Embree et E. Urquhart, Heidelberg, 1991.
Hanna, <i>Langland</i>	R. Hanna, William Langland, Aldershot, 1993.
<i>The Idea of Vernacular</i>	J. Wogan-Browne, N. Watson, A. Taylor et R. Evans éd., <i>The Idea of Vernacular, An Anthology of Middle English Literary Theory, 1280-1520</i> , Exeter, 1999.
Kane, <i>A-Text</i>	<i>Piers Plowman, the A version</i> , éd. G. Kane, Londres, 1960, 1988.
Kane-Donaldson, <i>B-Text</i>	<i>Piers Plowman, the B version</i> , éd. G. Kane et E. T. Donaldson, Londres, 1975, 1988.
<i>Manual</i>	A. Hartung et J.B. Severs éd., <i>A Manual of the Writings in Middle English 1050-1500</i> , Connecticut, 1967-1998.
Pearsall, <i>C-Text</i>	<i>Piers Plowman by William Langland : an edition of the C Text</i> , éd. D.A. Pearsall, Londres, 1978.
<i>Riverside Chaucer</i>	<i>The Riverside Chaucer</i> , éd. L. D. Benson, Oxford, 1987.
RP	<i>Rotuli Parliamentorum ; ut et petitiones et placita in Parlamento tempore Edwardi R. I (Edwardi II, Edwardi III, Ricardi II, Henrici IV, V, VI, Edwardi IV, Ricardi III, Henrici VII), 1278-1503</i> , éd. J. Strachey et alii, 6 vol., Londres, 1767-77.
Russell-Donaldson, <i>C-Text</i>	<i>Piers Plowman, the C version</i> , éd. G. Kane et G. Russell, Londres, 1997.

- Schmidt, *B-Text* *The vision of Piers Plowman, Version B*, éd. A.V.C. Schmidt, Londres, 1978, 1987.
- SR *Statutes of the Realm, printed by command of His Majesty King George the Third in pursuance of an address of the House of Commons of Great Britain*, éd. A. Luders, 12 vol., Londres, 1810, rep. Buffalo (NY), 1993.
- Trigg, *Wynnere and Wastoure*, *Wynnere and Wastoure*, éd. S. Trigg, *EETS* os 297, Oxford, 1990.

\*\*\*\*\*

• Périodiques.

- AnM* *Annale Medievale.*
- ASSL* *Archiv fur das Studium der neuern Sprachen und Literaturen.*
- BIHR* *Bulletin of the Institute of Historical Research.*
- CR* *Chaucer Review.*
- EC* *English Criticism.*
- EHR* *English Historical Review.*
- ELH* *English Literary History.*
- ELN* *English Language Notes.*
- ES* *English Studies.*
- E&S* *Essays and Studies.*
- JEGP* *Journal of English and German Philology.*
- JEH* *Journal of Ecclesiastical History.*
- JMEMS* *Journal of Medieval and Early Modern Studies.*
- LSE* *Leeds Studies in English.*
- MAE* *Medium Aevum.*
- M&H* *Medievalia et Humanistica.*
- MLQ* *Modern Language Quaterly.*
- MLR* *Modern Language Review.*
- MP* *Modern Philology.*
- MS* *Medieval Studies.*
- NM* *Neuphilologische Mitteilungen.*
- N&Q* *Notes and Queries.*
- PBA* *Proceedings of the British Academy.*

<i>PMLA</i>	<i>Publications of the Modern Language Association of America.</i>
<i>P&amp;P</i>	<i>Past and Present.</i>
<i>PQ</i>	<i>Philological Quaterly.</i>
<i>RES</i>	<i>Review of English Studies.</i>
<i>SAC</i>	<i>Studies in the Age of Chaucer.</i>
<i>SB</i>	<i>Studies in Bibliography.</i>
<i>SCH</i>	<i>Studies in Church History.</i>
<i>SP</i>	<i>Studies in Philology.</i>
<i>TRHS</i>	<i>Transactions of the Royal Historical Society.</i>
<i>YLS</i>	<i>Yearbook of Langland Studies.</i>

\*\*\*\*\*

### **Avertissements**

Les citations des poèmes de notre corpus proviennent des éditions utilisées pour la saisie informatique. Ces dernières sont spécifiées dans l'annexe 1 (et dans l'introduction pour *Piers Plowman*). La graphie a été modernisée.

Les traductions des textes du corpus sont originales. Celle de la version B de *Piers Plowman* a été publiée aux Publications de la Sorbonne en 1999. Elle a parfois été revue.

Les termes en moyen-anglais cités dans le corps de ce travail, en particulier ceux qui ont fait l'objet d'une analyse lexicologique, sont expliqués dans le glossaire.

Toutes les analyses factorielles et lexicologiques sont données dans l'annexe 3. Les conventions suivantes ont été utilisées : les fréquences des termes analysés sont marquées par des accolades { } et le nombre d'associations d'un terme à un autre par des crochets [ ].

### **Introduction**

## INTRODUCTION

For out of olde felde, as men seyth,  
Cometh al this newe corn from yer to yere,  
And out of olde bokes, in good feith,  
Cometh al this newe science that men lere<sup>1</sup>.

Geoffrey Chaucer introduit son poème, *The Parliament of Fowles*, en nous suggérant que la relecture d'une vénérable autorité, le commentaire de Macrobie sur le songe de Scipion, l'a conduit à un rêve neuf. Dans ce rêve, il s'interroge sur le gouvernement des hommes et leurs relations avec le monde et la société. Il utilise des figures littéraires et intemporelles. Mais l'intemporalité n'est qu'apparente car il soulève des questions cruciales sur le fonctionnement de l'organisation de la société de son époque<sup>2</sup>. La neutralité des procédés utilisés lui permet de s'abriter derrière une double protection, celle des autorités et celle des conventions littéraires.

Chaucer est considéré comme un des plus purs représentants de la littérature anglaise, si ce n'est comme son fondateur. Cette position de pionnier, dont il a lui-même conscience, l'amène à s'interroger sur le statut de ses écrits et sur leur rôle au sein de la société. Tout comme ses contemporains, qui sont le sujet de cette étude, il nous conduit à questionner le statut de la littérature non pas seulement comme un objet d'étude d'histoire de la littérature, mais comme une source historique dynamique.

Dans la discipline historique, la littérature est encore souvent considérée comme illustration d'un phénomène ou d'une démonstration. Le statut de source à part entière, dont l'étude est susceptible de contribuer à l'écriture d'une histoire des représentations sociales, ne lui est pas toujours reconnu. Ces dernières années, en France mais aussi de l'autre côté de la Manche, les travaux des historiens sur la littérature se sont faits plus fréquents et les échanges avec les historiens de la littérature féconds<sup>3</sup>. De nombreux historiens restent cependant sceptiques. On peut se référer, parmi d'autres, à l'opinion de Robert Swanson, spécialiste de l'histoire de l'Église en Angleterre. Il note à propos de William Langland, un des auteurs de notre corpus :

---

1 Chaucer, *Parliament of Fowls*, 22-25 : "Car des anciens champs, à ce que disent les hommes, vient le grain nouveau d'année en année ; et des anciens livres, en vérité, vient toute la connaissance nouvelle que les hommes apprennent". Toutes les références à Geoffrey Chaucer proviennent de l'édition dirigée par Larry Benson, *The Riverside Chaucer*, Oxford, 1987.

2 Cf. D. Aers, "The *Parliament of Fowls* : Authority, the Knower and the Known", CR 16, 1981-82, p. 1-17.

3 Vue d'ensemble pour la France dans H. Martin, *Mentalités médiévales, XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1996 et M. Sot, A. Guerreau-Jalabert et J. P. Boudet, *Histoire culturelle de la France I, Le Moyen Âge*, Paris, 1997.

“Bien que son œuvre ait clairement un objectif spirituel, la densité de sa construction et les emphases changeantes dans les versions successives du texte, rendent obscur son message précis (que ce soit par le texte ou par les commentaires successifs), sauf à un niveau très général... Les œuvres littéraires ne peuvent indiquer que des généralisations incertaines, ou des accents individuels”<sup>4</sup>.

Bien sûr, généraliser à partir d’un texte présente des dangers. Ce type de jugement nous prive pourtant d’une approche précieuse. Pour y répondre, il faut considérer le fait que la littérature peut être définie comme un objet historique.

Comme pour tout objet historique, il faut avant tout s’entendre sur la définition du concept de littérature, complexe et fluctuante. John Burrow, dans son ouvrage *Medieval Writers and their Works*, s’est interrogé sur cette notion pour la fin de la période médiévale<sup>5</sup>. Selon cet auteur, la notion moderne de littérature, qui prend en compte à la fois l’aspect fictionnel de la littérature et sa “fonction poétique”, ne s’applique qu’imparfaitement à la période médiévale, dans la mesure où le premier critère n’apparaît que de manière secondaire et non obligatoire. C’est le second critère qui apparaît déterminant. Il reprend, à ce propos, l’observation de Gérard Genette, pour lequel la littérature tend “partiellement à se résorber en spectacle”<sup>6</sup>, en la complétant par le fait que les idées et les événements véhiculés par elle y tendent également<sup>7</sup>. John Burrow en conclut qu’il ne faut pas systématiquement exclure les traités, sermons et autres lettres, ce qui est le cas si nous nous en tenons à notre notion moderne de littérature. Cela vaut pour la prose, mais également pour la poésie. Si nous pouvons distinguer le véritable poète, qui crée une structure poétique complète, de celui qui s’occupe de disciplines comme l’éthique, l’histoire ou d’autres, il n’en reste pas moins que le second fait tout de même œuvre poétique. En fait, la grande majorité de la poésie médiévale (et pas seulement anglaise se situe à mi-chemin de ces deux conceptions<sup>8</sup>. Cela n’exclut évidemment pas le fait – et surtout au XIV<sup>e</sup> siècle – qu’il existe des exemples tendant nettement vers l’un ou l’autre pôle, ni qu’il y ait une évolution perceptible sur le statut de la poésie et du poète.

Ces problèmes de définition suggèrent que la notion même de littérature s’inscrit dans une évolution historique et peut être étudiée pour elle-même, mais aussi dans un contexte

---

4 R. N. Swanson, *Church and Society in Late Medieval England*, Oxford, 1989, p. 265 : “Although his work clearly has a spiritual intention, the density of its construction, and the changing emphases in the successive retentions of the text, render its precise message obscure (whether by text or subsequent commentaries) except at a very general level... literary works can indicate only uncertain generalizations, or individual stances”.

5 J.A. Burrow, *Medieval Writer and Their Work, Middle English Literature and its Background, 1100-1500*, Oxford, 1982, chapitre 1, p. 1-24.

6 G. Genette, *Figures*, Paris, 1966, p. 146.

7 Burrow, *Medieval Writer and Their Work*, *op. cit.*, p. 13.

8 *Ibid.*, p. 19.

beaucoup plus vaste permettant de contribuer à l'appréhension des représentations sociales d'une population à une période donnée. Ce contexte est celui d'un "système de communication", élaboré et utilisé depuis peu par les historiens :

"La communication consiste à échanger des messages dans un circuit dont les composantes primaires sont les divers sens (ceux de la vue, du toucher et de l'ouïe) au moyen de médias. Mais les médias (...) ne sont pas un simple outil technique, quel qu'il soit ; c'est en même temps que l'outil, un ensemble de structures socialement élaborées dans la mesure où il ne peut y avoir de communication s'il n'y a pas une compréhension minimale supposant des codes et un langage commun, qui reposent sur des technologies précises, si rudimentaires qu'elles puissent nous paraître par rapport à celles de notre monde contemporain. Autrement dit, le média primaire ne devient réellement une composante du système de communication que s'il est associé à un langage (ne serait-ce qu'embryonnaire), avec ses codes et ses convictions, rendu familier par la répétition et accepté dans l'usage. Il est d'ailleurs important de reconnaître qu'émetteurs (et récepteurs) peuvent jouer avec ces codes, les détourner ou les travestir<sup>9</sup>".

Dans la mesure où elle est un "langage avec ses codes et ses convictions", la littérature fait pleinement partie du système de communication tel qu'il est défini ici et il apparaît tout à fait valide d'étudier son fonctionnement et ses codes dans une étude historique.

\*\*\*\*\*

Dans l'Angleterre du XIV<sup>e</sup> siècle, le système de communication a connu des transformations profondes. Celles-ci peuvent avant tout être caractérisées par l'extension de la *literacy*, l'aptitude à lire et à écrire, à un large pan de la société laïque. Ainsi, les clercs n'ont plus le monopole de l'écrit, ce qui coïncide d'ailleurs avec le fait qu'ils n'ont plus celui de l'administration<sup>10</sup>. Malcolm Parkes, et d'autres après lui, ont distingué plusieurs niveaux dans cette *literacy* : un premier niveau de lecteurs professionnels qui restent essentiellement des clercs, un second niveau de lecteurs cultivés qui lisent pour leur plaisir et leur instruction, un troisième niveau de lecteurs pragmatiques qui lisent ou écrivent dans le cadre de transactions (quelle que soit la nature de ces dernières)<sup>11</sup>. Pour décrire cette situation, dans

---

9 J. P. Genet, "Histoire et système de communication", dans *L'Histoire et les nouveaux publics dans l'Europe médiévale (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, éd. J. P. Genet, Paris, 1997, p. 11-29, p. 13. Voir aussi S. Menache, *The Vox Dei. Communication in the Middle Ages*, New York et Oxford, 1990.

10 Pour une étude détaillée de ce phénomène, on peut se reporter aux ouvrages de M.T. Clanchy, *From Memory to Written Records, 1066-1307*, Londres, 1979 et de Janet Coleman, *Medieval readers and writers*, Londres, 1981. La perspective anthropologique du recueil édité par J. Goody et I. Watt, *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, 1968, est par ailleurs tout à fait stimulante.

11 M. Parkes, "The literacy of the laity", dans *Literature and Western Civilization : The Medieval World*, éd. D. Daiches et A. K. Thorlby, Londres, 1973, p. 555-76, p. 555. Sa définition des trois sortes de *literacy* est la suivante : "that of the professional reader, which is the literacy of the scholar or the professional man of letters ; that of the cultivated reader, which is the literacy of recreation ; and that of the pragmatic reader, which is the literacy of one who has to read or write in the course of transacting any kind of business".

laquelle tout le monde connaît l'existence de l'écrit et de ses fonctions, mais où tous ne le maîtrisent pas, l'anthropologue Jack Goody a employé le terme de *restricted literacy*. L'accroissement du nombre de personnes utilisant l'écrit de manière fréquente a pour corollaire l'augmentation de l'usage écrit de la langue anglaise au détriment du latin et du français.

Avec cette généralisation de l'écrit, l'appréhension de la littérature se transforme évidemment et nous pouvons dès lors constater l'émergence d'un véritable "champ littéraire", en se référant ici à la théorie des champs de Pierre Bourdieu<sup>12</sup>. Selon ce sociologue, un champ peut être défini comme un espace plus moins autonomisé, fonctionnant comme un réseau, au sein duquel des règles et des hiérarchies s'établissent clairement. Le champ littéraire, durant notre période, s'autonomise en effet en s'affirmant avant tout par rapport au champ de la production religieuse. Pour ce faire, il instaure des règles différentes : d'une part, il prend en compte de manière beaucoup plus importante la forme et le style de l'œuvre envisagée ; d'autre part, il instaure une nouvelle relation entre l'auteur et son public, relation qui s'insère de plus en plus dans un véritable marché<sup>13</sup>.

Ces transformations s'inscrivent dans l'évolution générale de la société anglaise du XIV<sup>e</sup> siècle, dont nous ne soulignerons que quelques points forts<sup>14</sup>. Dans le domaine politique, le point le plus important est sans doute l'apparition d'un dialogue entre le pouvoir et une société politique, définie comme la "frange de la société qui, de fait, participe à l'exercice du pouvoir"<sup>15</sup>. L'expression privilégiée de cette dernière se situe dans le Parlement qui s'affirme comme entité politique autonome, par rapport à une royauté solidement établie quoiqu'en butte à des crises fréquentes et répétées. Il s'est constitué dans les luttes séculaires entre les grands barons et les rois pour le partage – ou non – du pouvoir, ainsi que dans la tourmente de la Guerre de Cent ans. L'âpreté des luttes politiques internes se mesure aisément à l'aune d'un phénomène nouveau : la déposition du roi, survenue à deux reprises au XIV<sup>e</sup> siècle (Édouard II, en 1327, puis Richard II, en 1399). Ces événements ont soulevé des questions cruciales sur l'essence même de la monarchie anglaise et la nature de son pouvoir, mais n'ont pas entravé la complexification toujours croissante de l'État.

---

12 Cf. P. Bourdieu et L. Wacquant, *Réponses*, Paris, 1992, p. 71-90.

13 Cf. J.P. Genet, *La mutation de l'éducation et de la culture médiévales*, Paris, 1999, tome 1, p. 178.

14 Pour une présentation du contexte proprement anglais, on peut se référer à l'ouvrage très complet de M.H. Keen, *England in the Later Middle Ages, A Political History*, Londres, 1973, 1997. En français, voir J.P. Genet, *Les idées sociales et politiques en Angleterre du début du XIV<sup>e</sup> siècle au milieu du XVI<sup>e</sup> siècle*, thèse dactylographiée, Université de Paris I, 1997.

15 Cette définition est de Jean-Philippe Genet, qui nous l'a communiquée de manière informelle.

À partir du second quart du XIV<sup>e</sup> siècle, la composition du Parlement est devenue plus ou moins stable. Étaient convoqués les grands barons (les *Lords* laïcs et ecclésiastiques), mais aussi des représentants des *Commons*, membres de la petite noblesse – la *gentry*, dominée par les chevaliers – et représentants des villes<sup>16</sup>. Les fonctions de cette assemblée sont multiples : c'est une haute cour de justice ; on y présente les pétitions au roi qui prennent rapidement un caractère général ; on y discute des subsides et des taxes.

Dans cet espace de dialogue, parfois houleux, ce sont surtout les *Commons* qui s'affirment. Les grands barons comme les rois ont fait de plus en plus de concessions à leurs membres pour obtenir ce qu'ils voulaient. Surtout, le besoin d'argent des rois, et en particulier d'Édouard III, pour faire face à la guerre, les a forcés à se tourner de plus en plus vers les Communes pour obtenir des fonds. Par là même, ils ont dû faire face aux exigences croissantes de ses membres<sup>17</sup>. Ainsi, les membres des *Commons* voient-ils leur importance grandir. À la fin du règne d'Édouard III, cette importance est concrétisée par l'apparition d'un *Speaker of the Commons*, sorte de porte-parole<sup>18</sup>. Finalement, si elles n'ont pas forcément eu un rôle spectaculaire, les Communes n'en sont pas moins devenues, à la fin du siècle, une constante majeure de la vie politique.

Ce mouvement traduit l'affirmation de classes qui prennent une place croissante dans le fonctionnement de la monarchie et de l'Etat moderne<sup>19</sup> : la *gentry* – petite noblesse rurale très impliquée dans l'administration locale (les chevaliers et les *squires*) – et les hommes de loi, qui s'y intègrent de plus en plus facilement. Les membres de ces groupes exercent un grand nombre de charges par l'intermédiaire des offices et des commissions qui leur sont confiées. Quant aux hommes de loi, ils deviennent indispensables au fur et à mesure du développement de la *Common Law*. Par ailleurs, les marchands anglais évincent la place des marchands étrangers (notamment italiens) qui, auparavant, dominaient le commerce de l'île et, en particulier, celui de la laine. Ils jouent un rôle-clé dans la gestion municipale et dans celle des finances du pays, y compris sur le plan de la fiscalité.

Ainsi, une véritable société politique se dessine au cours du XIV<sup>e</sup> siècle anglais, au sein de laquelle les affrontements peuvent être intenses, en particulier dans le cadre de ce que les

---

<sup>16</sup> Les clercs n'étant pas représentés en tant qu'ordre, le Parlement n'était pas une assemblée des États.

<sup>17</sup> Keen, *England in the Later Middle Ages*, *op. cit.*, p. 154-155 : "The commons were able, in Edward's III reign, to make their attitudes towards the king's government felt in an important way, because of the part that they played in granting taxations... their newly established role... could enable them to make demands of a kind that in the past had never been made by any but magnates".

<sup>18</sup> Le premier *Speaker* est Peter de la Mare, en 1376.

<sup>19</sup> Sur cette notion, voir J. P. Genet, "Génèse de l'Etat moderne : les enjeux d'un programme de recherche", *Actes de la recherche en sciences sociales* 118, 1997, p. 3-18.



historiens anglais ont appelé le *bastard feudalism*, caractérisé par l'importance des relations contractuelles mais aussi par une violence endémique, légale ou extra-légale. Nous y reviendrons.

Les résistances ne sont pas absentes, surtout dans la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle. La révolte de 1381 en constitue l'expression la plus flagrante. Elle révèle des tensions fondamentales au sein de la société anglaise, en particulier au niveau des classes tenues en marge de ces jeux de pouvoir, mais non situées en bas de l'échelle sociale : artisans, petits marchands, paysans aisés ainsi qu'une partie du clergé.

La naissance de l'hérésie lollarde à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle est également un signe de ces résistances, même si elle est davantage tournée contre la domination cléricale. Dans une perspective à long terme, cette hérésie est liée à l'extension de la *literacy*. Seule hérésie anglaise d'ampleur, initiée par l'universitaire John Wyclif qui prône un retour à la Bible et un accès pour tous à cette dernière, elle a été qualifiée de Réforme prématurée<sup>20</sup>. Mais elle s'inscrit également dans une optique politique bien précise, car son promoteur valorise le rôle des élites laïques dans la conduite de la société et en tire des conséquences révolutionnaires quant au sort des biens de l'Église et du statut des clercs.

La littérature anglaise du XIV<sup>e</sup> siècle est une source très riche pour l'analyse de tous ces changements que nous n'avons qu'esquissés ici, mais sur lesquels nous reviendrons fréquemment.

\*\*\*\*\*

Pour cette étude, nous avons construit un corpus qui comprend treize poèmes allitatifs anglais. Ils couvrent une période allant du début du XIV<sup>e</sup> siècle au début du XV<sup>e</sup><sup>21</sup>. Ces poèmes sont, dans un ordre chronologique, ceux qui apparaissent dans le manuscrit Londres, British Library, Harley 2253 (*Song of the Husbandman*, *Satire on the Consistory Court*, *Satire on the Retinues*, *The Death of Edward I*), puis *Summer Sunday*, *The Simonie*, *Wynnere and Wastoure*, *The Death of Edward III*, *Piers Plowman*, *Pierce the Ploughman's Crede*, *Richard the Redeless*, *Mum and the Sothsegger* et *The Crowned Kyng*. Le choix de ces textes est issu de deux grandes convergences. La première est formelle. Les auteurs de ces textes emploient tous une technique poétique identique, celle de l'allitération, très utilisée de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle environ au début du XV<sup>e</sup>. Le dernier texte de notre corpus, *The Crowned Kyng*, est aussi un des derniers poèmes allitatifs. La longueur de la période envisagée permet de

---

20 Cf. A. Hudson, *The Premature Reformation*, Oxford, 1988.

21 L'annexe 1 comprend une présentation des textes du corpus : datation, dialecte, analyse et éditions.

dégager des évolutions. La seconde est d'ordre thématique. Les poètes s'intéressent tous directement à la société dans laquelle ils évoluent.

À d'autres égards, les facteurs d'hétérogénéité existent. Au fur et à mesure de l'avancement de cette étude, la distinction est devenue plus nette entre les poèmes de la première partie de la période (des poèmes du Harley 2253 à *The Simonie* ainsi que *The Death of Edward III*) et les autres. Les derniers poèmes sont incontestablement les plus riches (mais aussi les plus longs) et, en particulier, *Piers Plowman*. Plusieurs distinctions sont par ailleurs possibles qui conduisent à une esquisse de typologie.

Il faut distinguer les poèmes dits commémoratifs, sur Édouard I<sup>er</sup> et Édouard III. Il nous a paru intéressant de les retenir, car ils peuvent permettre d'appréhender une vision du pouvoir royal un peu différente de celle des autres (encore que cette affirmation soit probablement à nuancer). Dans tous les cas, ils semblent importants pour l'étude de la perception de la personnalité des rois et du pouvoir.

Une seconde possibilité est la distinction des poèmes appartenant à ce que beaucoup, et notamment Helen Barr<sup>22</sup>, ont appelé la tradition de *Piers Plowman* (le critère retenu étant ici celui d'une influence directe du poème de Langland). Ce sont les quatre derniers poèmes cités, tous postérieurs à *Piers Plowman*. Ils lui doivent beaucoup, tant dans la forme que dans le contenu.

Il est par ailleurs possible de mettre à part, à l'intérieur de ce dernier groupe, *Pierce the Ploughman's Crede* et peut-être, avec des réserves, *Mum and the Sothsegger*. Le premier est un poème lollard ; le second développe des thèmes proches des idées hérétiques, mais en restant prudent.

Enfin, *Piers Plowman* peut, à lui seul, former un groupe à part entière. Il nous faut ici mentionner une des difficultés majeures de ce corpus, la dissymétrie qui existe entre, d'une part, *Piers Plowman* et, d'autre part, tous les autres poèmes. Le poème de William Langland est le plus important de ce corpus, aussi bien par sa taille (7176 vers pour la version B, la plus étudiée des différentes versions du poème) que par sa complexité. C'est le poème de référence du corpus et celui qui nécessite l'étude la plus approfondie, mais le risque de cette dissymétrie est la généralisation d'analyses concernant ce poème aux autres, de moindre ampleur.

Les poèmes de notre corpus ont été définis comme faisant partie d'un corpus plus vaste, la littérature de protestation sociale. Janet Coleman en a résumé les principales caractéristiques :

---

<sup>22</sup> Cf. Barr, *Tradition*.

“La poésie de la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle... unit un malaise social et religieux, qui indique combien les effets des structures changeantes de la société ont influencé les idéaux religieux et les attitudes envers la hiérarchie et les pratiques de l’Eglise, aussi bien que les attitudes envers la hiérarchie féodale séculière et le gouvernement local et national<sup>23</sup>”.

Cette définition, relativement vague, constitue un point de départ qu’il convient néanmoins de dépasser. Elle insiste sur le caractère dénonciateur de cette poésie, d’où le nom qui lui a été donné. Dans la précision de son affirmation, Janet Coleman évoque une dizaine de thèmes croisés<sup>24</sup>. Ces derniers sont surtout de nature critique. De fait, la dénonciation des abus de la société a dans les poèmes une place qui nous occupera abondamment mais, et cela nous semble un élément important d’évolution, les derniers textes de la période révèlent, derrière ces critiques, la présence de principes cohérents à l’œuvre.

Cette catégorisation a été critiquée. George Kane, dans un article traitant de plusieurs poèmes de notre corpus, réfute l’hypothèse selon laquelle ils s’inscrivent dans une protestation<sup>25</sup>. Selon lui, ils s’inscrivent avant tout dans le cadre de la littérature satirique des états du monde<sup>26</sup> et sont de nature fondamentalement conservatrice :

“La satire des états, fondée sur le concept d’un comportement humain idéal, explique les ‘maux du temps’, non par référence à l’inégalité du système, mais comme une conséquence de l’échec des gens à remplir les devoirs de ce que ma grand-mère victorienne appelait encore, sans embarras, leur *station in life*... Toutes les conceptions d’une société ‘réformée’, c’est-à-dire idéale, ont des bases dogmatiques et hiératiques”<sup>27</sup>.

Cette affirmation soulève un certain nombre de problèmes. Si elle rappelle que les poètes se positionnent au sein d’un discours dominant, elle exclut toute étude des adaptations possibles et de l’évolution de la perception de ce discours. Plus généralement, cette controverse sur le sens de la “satire des états” met en lumière le problème fondamental soulevé par l’utilisation de la notion de stéréotypes, à l’aune desquels ont souvent été interprétés les poèmes. L’étude de leur adaptation et de leur recontextualisation nous semble essentielle.

---

23 J. Coleman, *Medieval Readers and Writers*, Londres, 1981, p. 60.

24 *Ibid.*, p. 65-7.

25 G. Kane, “Some Fourteenth Century ‘Political’ Poems”, dans *Medieval English and Ethical Literature : Essays in Honour of G.H. Russel*, éd. G. Kratzmann et J. Simpson, Cambridge, 1986, p. 82-91.

26 Sur la définition de cette littérature, voir ci-dessous, chapitre 4, p. 119-121.

27 Kane, “ ‘Political’ Poems”, *op. cit.*, p. 83 : “Estates satire, based on a concept of ideal human behaviour, explains ‘evils of the time’ not by reference to the inequity of system, but as a consequence of the failure of people to carry out the duties of what my Victorian grand-mother still called, without embarrassment, their ‘station in life’... all fourteenth-century English conceptions of a ‘reformed’, that is an ideal society, had dogmatic and hieratic bases”.

Ces controverses sont à replacer dans un débat plus large au sein du champ institutionnel anglo-saxon (anglais et américain) qu'il nous faut rapidement évoquer. Dans le cadre d'une étude sur la littérature, il est nécessaire de dépasser les frontières disciplinaires.

Après la dernière guerre, le champ institutionnel anglo-saxon s'est façonné autour de la rivalité entre deux grands courants, le *New Criticism* et l'approche exégétique. Le premier s'appuie sur des prémisses qui insistent sur l'étude formelle et esthétique et la valeur intrinsèque des œuvres étudiées. Le second souligne l'importance du cadre exégétique des textes et s'emploie à interpréter les textes en rapport avec les pratiques exégétiques des théologiens et plus généralement des clercs. Si les apports de ces courants ont été importants, ils conduisent tous deux, quoique de manière opposée, à envisager les productions littéraires dans un contexte statique, que ce soit celui du style ou celui d'une "tradition millénaire". Anne Middleton, dans sa riche étude historiographique, a suggéré que les prémisses idéologiques des uns et des autres étaient en fait assez semblables, notamment leur volonté, dans le cadre des remises en question provoquées par le conflit mondial, de justifier la valeur d'une culture occidentale commune<sup>28</sup>.

Depuis les années 1970, le paysage des études littéraires anglo-saxonnes s'est considérablement diversifié. Beaucoup de critiques ont été influencés par des théories françaises, en particulier celles de Jacques Derrida et de Michel Foucault, ainsi que par l'anthropologie culturelle de Clifford Greetz. Un des courants les plus importants à cet égard est le *New Historicism* qui a d'abord marqué les études du XVI<sup>e</sup> siècle et qui a ensuite investi la période médiévale. Le fondement théorique le plus important de ce courant est que tout n'est que langage et que tout acte n'est que discursif. Les interprétations des textes et de l'histoire peuvent donc être multiples, voire infinies. Si ces recherches ont livré de riches travaux et ont contribué à la transdisciplinarité en intégrant des études historiques, anthropologiques et philosophiques, elles ont parfois glissé dans un formalisme anhistorique. En considérant les textes et les faits sur le même plan, celui du discours, certaines études n'ont pas évité l'écueil de la circularité, se privant ainsi d'une perspective dynamique. Lee Patterson et Gabriel Spiegel en ont livré des critiques stimulantes<sup>29</sup>. Ces dernières participent de réflexions actuelles sur la recherche d'une relation plus équilibrée entre texte et contexte.

---

28 A. Middleton, "Medieval Studies", dans *Redrawing the Boundaries : The Transformation of English and American Literary Studies*, éd. S. Greenblatt et G. Grinn, New York, 1992, p. 12-40.

29 L. Patterson, *Negotiating the Past : The Historical Understanding of Medieval Literature*, Madison, 1987, p. 41-75. G. Spiegel, "History, Historicism and the Social Logic of the Text in the Middle Ages", *Speculum* 65, 1990, p. 59-86, rep. dans *The Past as Text, The Theory and Practice of Medieval Historiography*, Baltimore et Londres, 2000, p. 3-28.

Selon Anne Middleton, trois axes importants de recherches dans les années 1990, peuvent être dégagés, bien représentés dans les études langlandiennes. Le premier concerne une réflexion sur les rapports entre écrit et oral, entre populaire et savant. Le second met davantage l'accent sur les relations entre orthodoxie et hétérodoxie. Le troisième insiste sur les conditions de diffusion et de production des textes au sein d'une culture manuscrite<sup>30</sup>. Ces axes s'inscrivent au sein d'une sphère définie comme celle des *medieval studies*, plus globale, qui tente d'allier plus intimement études littéraires et historiques.

Beaucoup de critiques littéraires ont donc réintroduit l'histoire, mais les historiens de formation peuvent également contribuer à la résolution des problèmes posés par la relation fondamentale entre texte et contexte<sup>31</sup>.

\*\*\*\*\*

L'étude de textes littéraires comme source historique nécessite un ensemble de précautions particulières, du fait de leur nature même, profondément ambiguë. Dans cette optique, l'apport de méthodes informatiques peut être appréciable, d'autant qu'elles sont de plus en plus accessibles, même par des non-spécialistes. Leur utilisation doit cependant être rigoureusement encadrée et considérée comme complémentaire.

La lexicologie quantitative est l'étude statistique du vocabulaire d'un ou de plusieurs textes constitués en corpus<sup>32</sup>. Dans le cadre restreint de cette introduction, nous nous limiterons à présenter la méthode employée dans cette étude, ses objectifs immédiats ainsi que les obstacles rencontrés.

---

<sup>30</sup> Middleton, "Medieval Studies", *op. cit.*, p. 28-9 : "Changes are evident in three main areas, each framed by sets of oppositions that scholars have been laboring to dissolve. The first of these, the study of medieval literacy itself, includes redefined ways of thinking about differences between oral and written discourse, as well as the opposition of popular to learned practice, and the forms within which these modes to allow an individual or a community to shape memory, history and biography. The second, studies in medieval religion as practice rather than as doctrine and as defined within a variety of textual communities, allows new emphasis on the continuities rather than oppositions between heresy, dissent, heterodoxy, and orthodoxy ; on a range of communal practices, including civic and court ceremony as well as ecclesiastical ritual ; on the interactions of sacred and secular space and discourse more generally ; and on the framing of individual subjectivity within the terms of paradigmatic texts and symbolic performances. A third area of rethinking enacts what, from a midcentury perspective could only seem a return of the repressed : a renewed attention to what might be termed the material and institutional base of medieval literature, to the kinds of production, reception, and generic definition that are often legible in the physical form of the manuscript book, and the circumstance of production, dissemination and reception that can be inferred from it".

<sup>31</sup> Cf. J. P. Genet, "L'auteur politique. Le cas anglais", dans *Auctor et auctoritas : invention et conformisme dans l'écriture médiévale*, Actes du colloque de St Quentin-en-Yvelines (14-16 juin 1999), dir. M. Zimmermann, Paris, 2001, p. 553-67.

<sup>32</sup> Pour une claire présentation d'ensemble, voir R. Robin, *Histoire et linguistique*, Paris, 1973, encore très pertinent.

L'approche lexicologique permet d'étudier plusieurs aspects du vocabulaire utilisé dans un corpus donné<sup>33</sup>. Une première limite est celle de la taille des textes. Certains poèmes de notre corpus sont trop courts pour faire l'objet d'une analyse quantitative. Pour les autres, un premier groupe d'éléments analytiques vise à les étudier de manière interne. Le premier d'entre eux est constitué par les fréquences des termes. Le choix du seuil est ici délicat. Il se pose pour tout texte, en particulier poétique, mais plus encore pour les poèmes allitératifs. Pour qu'il y ait allitération, les poètes emploient en effet un vocabulaire très varié. Les hapax et les fréquences très basses sont donc importants. Second aspect, la distribution du vocabulaire au sein d'une œuvre n'a pu être envisagée que pour le poème le plus long, *Piers Plowman*, dans la mesure où les autres textes sont des entités de trop petites tailles. Quand elle est possible, l'observation de la distribution permet de dégager des tendances intéressantes, d'autant que le découpage en passus, ou chapitres, a très certainement été effectué par l'auteur lui-même. Le contexte des termes retenus à partir des études des fréquences et de la lecture des poèmes constitue une des parties les plus importantes de l'approche lexicologique. L'étude précise des associations, bien que très longue, a permis de juguler en partie la question des basses fréquences en faisant apparaître des familles de vocables.

L'analyse factorielle permet de comparer les différents textes entre eux et de définir des axes souvent intéressants<sup>34</sup>. Seuls six des textes de notre corpus ont été retenus pour cette analyse, les autres étant de taille trop restreinte<sup>35</sup>. Différentes approches ont été envisagées. Une analyse générale, à partir des fréquences les plus importantes des poèmes a d'abord été réalisée, puis, pour certains thèmes, des analyses plus précises par domaine lexical<sup>36</sup>.

Ces deux types d'approches sont complémentaires. L'analyse factorielle permet de rechercher les structures sous-jacentes du vocabulaire des textes et de les représenter commodément, tandis que l'étude des contextes invite à une approche plus fine des attirances et des répulsions entre les mots.

---

33 Pour l'analyse lexicologique, nous avons utilisé le logiciel d'Etienne Brunet, HYPERBASE (version 4 pour MacIntosh), Institut National de la Langue Française, CNRS, 1999.

34 Pour les analyses factorielles, nous avons utilisé une macro réalisée par Alain Dallo (Université de Paris I) sous Excel. Qu'il soit à nouveau remercié pour son aide précieuse.

35 Ces textes sont *The Simonie* (version A), *Wynnere and Wastoure*, *Piers Plowman* (version B), *Pierce the Ploughman's Crede*, *Richard the Redeless* et *Mum and the Sothsegger*.

36 Sur les apports et les limites de ces analyses, je me permets de renvoyer à mon article "Analyses factorielles par domaine lexical : apports et limites. L'exemple de la poésie allitérative anglaise du XIV<sup>e</sup> siècle", à paraître dans *Histoire & Mesure*. Les analyses factorielles par domaine portent sur le vocabulaire de l'argent et de la richesse (chapitre 4), du gouvernement (chapitre 5), du clergé (chapitre 7) et de la connaissance (chapitre 11).

L'objectif du traitement lexicologique est donc d'analyser un vocabulaire précis, sa composition, son évolution, pour tenter, soit de confirmer certains aspects entrevus par la lecture des textes, soit de dégager certains éléments difficilement accessibles ainsi. Ce type d'étude n'est évidemment possible qu'à partir d'un corpus relativement homogène. De même, il ne peut être comparé qu'à d'autres corpus également homogènes. Celui des poèmes allitératifs tournés vers la protestation sociale semble répondre à ce critère, même si les difficultés de classification existent. Cependant, l'étude lexicologique contient, par sa nature même, un certain nombre de limites. Aussi intéressante soit-elle, elle reste un outil soumis à certaines contraintes qui ne sont contournables que par une approche extérieure et une grande vigilance<sup>37</sup>.

• *La forme...*

Un obstacle important à l'étude lexicologique est, dans le cas de notre corpus, constitué par une question formelle, en dehors même de la question des fréquences. Il se rencontre en fait pour tous les textes de corpus médiévaux, notamment pour les textes en langues vernaculaires. En effet, ces dernières sont des langues en constante mutation. C'est particulièrement le cas de l'anglais écrit du XIV<sup>e</sup> siècle qui est un langage en formation. Les modifications de l'orthographe sont très importantes, non seulement d'un texte à un autre (et surtout entre le début et la fin de la période), mais aussi à l'intérieur d'un même texte.

L'orthographe varie de plusieurs manières. Un même mot peut, bien sûr, être orthographié différemment, ce qui peut fausser l'analyse si l'on n'y prend garde. De ce fait, il peut ne pas apparaître dans un tableau des fréquences multiples alors qu'en fait, il est souvent utilisé<sup>38</sup>. Par ailleurs, une même forme lexicale peut représenter soit un nom, soit un adjectif, soit un verbe, d'où la nécessité d'un classement "manuel" une fois établis les différents tableaux (l'absence d'orthographe excluant l'automatisation). Enfin, un mot peut avoir plusieurs significations, qui peuvent par ailleurs évoluer dans le temps. La lemmatisation, opération qui consiste justement à unifier et à regrouper les différentes familles de formes lexicales, est donc lourde, fastidieuse et difficile dans le cadre d'un corpus médiéval vernaculaire<sup>39</sup>. Elle est néanmoins nécessaire<sup>40</sup>.

---

<sup>37</sup> Le traitement de ce corpus s'inscrit dans une perspective globale de traitement des textes en moyen-anglais, dont certains sont déjà saisis. Un des objectifs est de permettre de dégager des pistes dans une optique beaucoup plus vaste.

<sup>38</sup> Un exemple de ces difficultés est donné dans l'annexe 3, p. 676.

<sup>39</sup> Cf. R. Robin., *Histoire et linguistique*, *op. cit.* p. 128-129. Les problèmes sont différents de ceux qui se posent pour le latin médiéval. A ce sujet, voir les contributions publiées dans un récent numéro de *Médiévales* (42, 2002), *Le Latin dans le texte*.

Un autre obstacle majeur est celui de l'instabilité textuelle des œuvres à forte diffusion, ce qui est le cas pour *Piers Plowman*. Plus de cinquante manuscrits subsistent de ce poème et les variantes sont innombrables. En outre, ce texte existe dans plusieurs versions qui font l'objet d'âpres discussions<sup>41</sup>. La version utilisée pour le traitement informatique a été la version B. Pour beaucoup, c'est la seule version réellement aboutie et dont la circulation a, au moins dans un premier temps, été contrôlée par l'auteur. L'édition saisie est celle d'Aubrey Schmidt<sup>42</sup>. Cependant, les versions A et C ont également été saisies<sup>43</sup> et la version C a le plus souvent possible été comparée à la version B. L'édition qui fait généralement autorité est celle qui a été dirigée par George Kane. Elle n'a cependant pas été utilisée pour des raisons d'accessibilité, mais aussi parce qu'elle est très fortement amendée et de ce fait controversée<sup>44</sup>. Il faut donc garder à l'esprit que le traitement informatique ne peut donner qu'une vision partielle de la situation, forcément biaisée. Cependant, dans le cadre qui est le nôtre et qui est plutôt une étude lexicologique fondée sur l'étude du sens qu'une étude stylistique, les résultats nous semblent valides, au moins jusqu'à un certain point.

- ...et le sens.

Outre ces questions formelles, plusieurs problèmes surgissent à propos du vocabulaire lui-même. Dans la mesure où une étude lexicologique sert à étudier un vocabulaire précis, il importe de définir ce qu'est, au juste, ce vocabulaire. Ainsi, est-il nécessaire de constituer un répertoire de mots-clés, quitte à le modifier par la suite. Cela ne peut se faire qu'après les travaux préliminaires de l'étude, lorsque le texte ou le corpus ont été traités par le logiciel. Or, la constitution d'un répertoire n'est pas simple. En effet, les catégories que nous avons l'habitude d'utiliser sont souvent peu opératoires pour l'époque médiévale et le risque d'anachronisme est toujours présent. Ce n'est certes pas un danger propre à ce type d'étude, mais il faut néanmoins en tenir compte.

---

40 Je n'ai pu avoir accès à la concordance publiée par Joseph Wittig en 2001, portant sur les trois versions d'après l'édition Athlone (*Piers Plowman : concordance. Will's visions of Piers Plowman, a lemmatized analysis of the English Vocabulary of the A, B and C versions as presented in the Athlone editions*, Londres, 2001). De toute façon, elle est parue trop tard pour que je puisse l'utiliser.

41 Andrew Galloway note à ce propos : "Piers is a tradition rather than an isolated 'work', the result of a complex, diachronic relation between Langland and his earliest readers that is nothing, if not prolific clutter, which can be truly understood only by pondering the shifting authority of variants (whatever their origins) in Langland's own lifetime as well as the continuous process in which he was engaged" ("Uncharacterizable entities : the poetics of Middle English scribal culture and the definitive *Piers Plowman*", *SB* 52, 1999, p. 59-87, p. 85). Voir ci-dessous, annexe 1, p. 613.

42 Schmidt, *B-Text*.

43 Kane, *A-Text* ; Pearsall, *C-Text*.

44 La littérature sur ce sujet est très importante. Pour une critique nourrie de l'édition dirigée par George Kane, cf. C. Brewer, *Editing Piers Plowman : The Evolution of the Text*, Cambridge, 1996. Pour un jugement nuancé, voir Galloway, "Uncharacterizable entities" *op. cit.*



La constitution d'un tel répertoire est en outre rendue plus mal aisée encore par la nature poétique de notre corpus. Le langage poétique est singulier car il n'utilise que rarement les mots dans leur sens premier (ou, tout au moins, pas seulement). C'est d'ailleurs un des aspects essentiels de la poésie. On pourrait à ce propos mettre en avant une fonction "connotative", en référence à la "connotation" telle qu'elle a été définie par Régine Robin pour le discours historique, et qui s'appuie sur les travaux de Roland Barthes.

"Un langage est connotatif lorsque le signifiant est déjà un langage, lorsqu'il comporte lui-même une expression (le signifiant) et un contenu (le signifié). ... Roland Barthes reprend cette notion... pour en faire le centre de la sémiologie. Un premier niveau est constitué par le signe (signifiant et signifié) du terme de la langue objet, c'est le niveau de la dénotation, du message explicite. Au-delà, ce signe fonctionne comme un signifiant, et, décroché par rapport au premier niveau, est produit un signifié, le signifié de connotation<sup>45</sup>."

Il faut être très attentif au fait que les poètes jouent constamment sur la multiplicité des sens de nombreux termes, ce qui rend ces derniers extrêmement ambigus. Mais c'est aussi ce qui fait leur richesse et permet d'appréhender l'évolution des concepts en question. Dans le cas de l'étude de textes écrits dans une langue en formation, les questions portant sur la sémantique historique sont aiguës, nous en verrons de nombreux exemples au cours de cette étude<sup>46</sup>. Mais l'étude des contextes peut permettre d'apporter des pistes de réflexions sur l'utilisation de mots complexes.

L'analyse quantitative permet de dégager des axes de recherches et de constituer un complément appréciable, même si une marge d'incertitude est inévitable.

\*\*\*\*\*

Notre objectif est d'étudier le corpus défini plus haut dans un "double mouvement" : comment s'insère-t-il dans un système de communication en pleine évolution ? Agit-il sur ce système et le transforme-t-il d'une manière ou d'une autre ? C'est cette interaction, nous semble-t-il, qui permet de faire ressortir toute la richesse informative de cette littérature dans le cadre d'une histoire sociale et culturelle.

Le corps de ce travail est constitué par l'analyse du contenu des poèmes. Celle-ci revêt une dimension plus large qu'une simple compréhension des intentions et des motivations de l'auteur. Elle vise à s'inscrire dans un mouvement beaucoup plus vaste, à replacer des productions textuelles dans l'histoire de la société et, au-delà, à s'interroger sur leur action.

---

45 R. Robin, *Histoire et linguistique*, op. cit., p. 28. Voir aussi R. Barthes, "Eléments de sémiologie", *Communications* n°4.

46 Sur l'importance de la sémantique historique, voir A. Guerreau, *L'avenir d'un passé incertain. Quelle histoire du Moyen Âge au XXI<sup>e</sup> siècle ?*, Paris, 2001, p. 191-237.

De nombreux thèmes présents dans les poèmes ont été considérés comme des stéréotypes, mais cette notion même, nous l'avons déjà envisagé, constitue un obstacle dans la recherche des dynamiques et des évolutions. De fait, les textes contiennent toute une série de représentations qui ressortent des stéréotypes, de ce que nous pourrions considérer comme un fonds commun consensuel. Dans le même temps, les auteurs émettent des propositions spécifiques d'ordre personnel. Ils écoutent les discours dominants, mais ils les manipulent. C'est ce hiatus entre ces deux pôles qu'il est difficile de percevoir à plusieurs siècles de distance. Les codes utilisés ne nous sont plus familiers. Mais c'est justement l'étude raisonnée de ce creuset qui permet de percevoir les transformations de ces codes et la mise en place de discours reflétant des situations neuves.

La présentation des résultats fournis par l'analyse factorielle générale nous paraît constituer un point de départ intéressant pour dégager ces dynamiques<sup>47</sup>.

Le premier facteur contribue pour 35,26% à la variance, ce qui est un pourcentage important. L'opposition se fait entre *Piers Plowman*, d'une part, *Mum and the Sothsegger*, *Wynnere and Wastoure* et *Richard the Redeless*, d'autre part. Elle est avant tout thématique.

Du côté de *Piers*, se trouve tout d'abord un vocabulaire spirituel assez classique : *soule*, *grace*, *mercy*, *holy*, *synne*, *bileven*, *saven*... C'est un élément majeur du poème et tous ces termes ont des fréquences très élevées. Les thèmes de la grâce et la miséricorde, ainsi que de la résignation (*patience*, *suffren*) apparaissent fortement mis en valeur. Nous sommes donc très nettement dans une thématique du salut, élément confirmé par la présence des personnes divines, *Crist*, *Jesus*, *God*. Deux autres aspects sont peut-être plus intéressants, parce que moins directement visibles. Nous constatons, d'une part, la présence d'un vocabulaire de l'échange, *gyve* (qui regroupe *gyven* et *yift/es*), *taken*, *mede* et, d'autre part, de façon plus nette encore, celle d'un vocabulaire abondant de la communication, avec des termes comme *sayen*, *witnesse*, *word*, *callen*. La parole, la transmission et le témoignage sont des éléments extrêmement importants du poème et il y a un lien fort entre ces deux aspects, échange et communication. La dynamique du poème apparaît bien constituée par cette volonté de transmission.

De l'autre côté de l'axe, celui de *Mum and the Sothsegger*, plusieurs éléments peuvent être dégagés. Il y a d'abord de nombreux termes liés à l'action, tels que *dede*, et surtout des verbes, *leden*, *casten*, *fallen*, *striken*. Par ailleurs, nous trouvons un vocabulaire lié au temps

---

<sup>47</sup> Les résultats sont présentés dans l'annexe 3, p. 683-693. Les graphiques regroupent les facteurs par blocs de deux, mais pour la clarté de l'exposition, notre analyse est effectuée par facteur.

(*ende, yer*) et à l'espace (*kythe, lond, reaume, dwellen*). Il semble donc que les trois poèmes cités ci-dessus soient profondément inscrits dans la réalité et le monde matériel, qu'ils fassent preuve d'une vision pragmatique de ce dernier. En outre, au poème *Mum and the Sothsegger*, qui est marqué par l'opposition la plus forte, est associé un vocabulaire spécifique : *sothe, grounde, mater*, mais aussi *point, construen, wise, tournen*. Cela dénote l'importance de la vérité qui est au cœur du poème, mais aussi de manière plus précise, de ses fondements (*grounde*) et de ses interprétations possibles (*point, mater, construen*). S'il rejoint les autres poèmes sur les aspects précédents, il y a ici une forte spécificité du poème qui rappelle certaines thématiques lollardes (*grounde* notamment, a une forte connotation lollarde, comme nous le verrons).

Ces oppositions, qui sont les plus importantes, si elles mettent en lumière des éléments facilement perceptibles dans les poèmes (le vocabulaire du salut pour *Piers*, celui de la vérité pour *Mum*), permettent également de dégager des thématiques moins perceptibles. La dialectique entre communication et action apparaît à cet égard riche de potentialités.

Le second facteur participe pour 22,37% de la variance, ce qui est encore important. Là encore, il n'y a pas vraiment d'opposition chronologique, puisque *Wynnere and Wastoure* et *Pierce the Ploughman's Crede* s'opposent tous deux à *Mum and The Sothsegger*, *Richard the Redeless* et, dans une moindre mesure, *Piers Plowman*. Pour ces derniers, le vocabulaire associé apparaît assez nettement politique. Trois éléments semblent importants. Tout d'abord, le cadre est celui du royaume (*reaume, croune*) qu'il faut garder (*kepen*). Dans ce cadre, l'accent est mis sur le dialogue et ses acteurs avec des termes comme *reden, conseil, commune, clerk*), mais aussi sur le droit et la loi (*lawe, wrong*). Les principes ne sont pas absents. Nous retrouvons la question de la vérité et de son interprétation (*sothe, right, construen, wit*) et des concepts essentiels comme *reson, conscience* et *grace*. La présence de ces termes suggère que tant le pragmatisme que l'accent sur le salut du premier facteur n'empêchent aucun des poèmes, auparavant en opposition, de se pencher sur les questions fondamentales du gouvernement, celui du royaume.

De l'autre côté de l'axe se trouvent *Wynnere and Wastoure* et, surtout, le *Crede*. L'association est, à première vue, un peu surprenante. Mais, d'une part, ils sont associés dans leur opposition aux autres textes, bien que l'objet de cette opposition diffère et, d'autre part, ils se retrouvent sur un point qui est celui de l'argent et de l'orgueil (*gold, moneie, pride*). Pour le reste, le vocabulaire est spécifique à chaque texte. Les associations les plus nettes se situent du côté du *Crede* auquel est associé un vocabulaire fortement lié aux frères qui sont l'objet du poème (*frere, house, ordre, preche, founde*), mais surtout des mots qui doivent

peut-être être associés à un vocabulaire lollard. Ce sont les termes *blisse*, *pure*, *clene*, *ful*. Il y a bien sûr le terme *crede*, qui est le sujet du poème. À *Wynnere* est associé davantage un vocabulaire économique (*house*, *waste*, *wynne*). Ces textes s'opposent donc, mais pour des raisons différentes, à la vision politique dégagée de l'autre côté de l'axe.

Le troisième facteur contribue encore pour 21,5% de la variance. Cette fois, ce sont *Wynnere*, d'une part, *Mum* et surtout le *Crede*, de l'autre, qui s'opposent, ce qui confirme les hypothèses effectuées pour le deuxième facteur. L'association du *Crede* et de *Mum* est moins étonnante. Nous retrouvons essentiellement le vocabulaire du premier de ces deux poèmes (*frere*, *crede*, *use*, *monie*, *blisse*...), mais les deux poèmes se rejoignent sur certains points, en particulier sur l'importance de la vérité et de son interprétation (*pointe*, *truthe*, *preven*). Il faudra être attentif aux possibles liens entre ce dernier thème et des connexions lollardes. Du côté de *Wynnere*, se situe un vocabulaire déjà rencontré dans le facteur précédent, mais peut-être plus précis. Une économie d'échange apparaît plus nettement avec des termes comme *delen*, *sellen*, en plus de *waste* et *wynne*. Un autre aspect est, par ailleurs, mis en exergue, le vocabulaire guerrier du poème (*fighte*, *striken*). Enfin, la notion de territoire est à nouveau présente (*englissh*, *lond* mais aussi *kythe*, terme spécifique du poème). L'opposition est ici davantage chronologique que pour les facteurs précédents.

Les deux derniers facteurs connaissent des pourcentages plus faibles. Le quatrième participe pour 13,2% à la variance totale. *The Simonie* apparaît ici pour la première fois et s'oppose à tous les autres. L'opposition est ici nettement chronologique. Du côté de ce poème, le vocabulaire du clergé est marqué, puisque ses membres principaux apparaissent (*clerk*, *bisshop*, *preest*, *religion*, *ordre*). Ces derniers sont associés à la richesse et son contraire (*silver*, *pover*) et à l'orgueil (*pride*). Mais tout comme dans *Wynnere*, l'importance du territoire apparaît, avec *lond* ou *englissh*. Enfin, plusieurs termes indiquent que l'accent est mis sur les gens (*man*, *wif*, *knight* et les membres du clergé déjà nommés). En opposition, nous retrouvons des termes spécifiques à chaque autre poème et, plus généralement, un vocabulaire spirituel (*hevene*, *mercy*, *grace*...), ainsi que celui de la communication et de la transmission. Une rupture importante s'observe, nous semble-t-il, entre les poèmes datés du début de la période, représentés ici par *Simonie* et les autres, plus tardifs. Les premiers se contentent surtout de dénoncer les abus. Cependant, l'ancrage dans le territoire est important.

Le dernier facteur enfin ne contribue plus que pour 8,2% de la variance. L'opposition est ici entre *Mum* et *Richard*, elle n'est donc à nouveau plus chronologique. Ces deux poèmes

étaient auparavant fréquemment associés. Du côté de *Richard*, le vocabulaire de l'action est particulièrement marqué avec de nombreux verbes (*bryngen, leden, letten, listen...*), ainsi que celui du jugement (*doom, wrong*). Le vocabulaire associé à *Mum* est à nouveau celui de la vérité (*sothe*), mais aussi celui de la transmission (*wite, say, see, loke, preve, word, lettre*). On notera également la présence de *hede* et de *herte*.

L'analyse factorielle générale révèle des contrastes d'ordre chronologique, mais aussi thématique. Certains thèmes structurants apparaissent : le salut et la communication pour *Piers*, la vérité pour *Mum*, la place du vocabulaire politique pour de nombreux poèmes.

\*\*\*\*\*

Tous les thèmes abordés dans le corps de cette étude n'apparaissent pas directement dans les résultats fournis par l'analyse factorielle. Cette dernière fournit un cadre d'ensemble, transversal, et nous permet d'insister sur le fait que les thèmes envisagés dans les différentes parties de ce travail ne doivent pas être considérés comme des éléments séparés. Bien au contraire, ils forment un tout. Les nombreux renvois effectués au sein de chaque partie en témoignent.

Dans un premier temps, il est cependant indispensable d'étudier le positionnement précis des poèmes au sein du système de communication. Nous nous interrogerons sur les choix médiatiques des poètes – langue, mais aussi techniques poétiques et genres littéraires – avant de nous pencher sur la diffusion des poèmes dans le cadre plus général des niveaux de culture des producteurs et des consommateurs. Les poètes ne sont pas, en effet, une voix neutre. Ils occupent une place précise au sein du système.

Nous avons voulu dans une deuxième partie nous attacher aux thèmes traités dans la majorité des poèmes. Ceux-ci concernent la société humaine, son organisation et son gouvernement. Comme pour les autres thèmes, l'accent sera mis sur l'adaptation des stéréotypes et des discours existants par les poètes, ainsi que sur leurs perceptions des pratiques contemporaines, afin de repérer les dynamiques sous-jacentes. Nous nous pencherons ensuite sur les problèmes soulevés par l'institution ecclésiastique, en particulier dans le contexte des résistances aux pratiques dominantes du clergé. La définition de la frontière entre orthodoxie et hétérodoxie est ici cruciale. Le thème de la connaissance sera traité dans une quatrième partie, parce qu'il ne relève plus seulement du clergé et qu'il participe des processus de transmission si importants pour certains de nos poètes. Ces processus constituent un terrain privilégié pour l'étude des interactions entre texte et contexte

et pour l'appréhension des poètes comme des acteurs à part entière de la société. Enfin, il nous faudra envisager la question du salut, salut individuel, celui de l'auteur et du lecteur ; salut collectif, celui de la société toute entière.

Dans tous les cas, les interrogations porteront sur la manière dont les poètes s'inscrivent dans des valeurs partagées par leurs lecteurs et dont ils agissent pour transformer ces valeurs.



## **Première partie**

### **Textes et contextes : dynamiques**



Now forto conseil the king vnknytte I a bagge  
Where many a pryue poyse is preyntid withynne  
Yn bokes vnbredid in balade-wise made,  
Of vice and of vertue fulle to the margyn<sup>48</sup>.

Par ces vers, le narrateur de *Mum and the Sothsegger* introduit la dernière partie de son poème, un commentaire acerbe, fondé sur un véritable catalogue de divers documents de la pratique (quittances, rôles...) <sup>49</sup>. Cette énumération nous conduit à apprécier la variété de la production textuelle du début du XV<sup>e</sup> siècle, mais suggère également la dynamique de cette production au sein d'un système de communication en profonde transformation. D'une part, elle indique que les documents de la pratique peuvent être considérés par l'historien comme des formes de discours au même titre que des traités ou des textes littéraires <sup>50</sup>. D'autre part, elle nous apprend que dans l'esprit de ses contemporains, les barrières entre les différents types de documents n'étaient pas les nôtres. L'intégration des sources de la pratique au sein d'un cadre littéraire interne (les ballades du vers 1345) et externe (le poème lui-même), suggère que le poète a conscience des interactions existant entre ces différents types de productions écrites. Ces interactions nous introduisent à l'idée qu'il importe d'envisager comment nos textes poétiques s'inscrivent dans une évolution générale de la production textuelle. Il faut s'interroger sur la manière dont ils constituent des réponses, pas seulement en termes de contenu, mais à un niveau plus général, qui fait intervenir les différents processus impliqués dans la composition des textes elle-même ; inversement, il faut se demander comment, réciproquement, ils suscitent eux-mêmes des réponses et enfin, comment ces différents types de réponses influent les unes sur les autres.

À cet égard, deux enjeux se révèlent cruciaux. Le premier est la relation de la composition de ces textes avec le développement de l'anglais. Quelles ont été les motivations qui ont présidé au choix de cette langue ? Des travaux récents, notamment ceux de Nicolas

---

<sup>48</sup> *Mum and the Sothsegger*, 1343-46 : "Mais pour conseiller le roi, j'ai ouvert le sac où sont écrits de nombreux vers secrets dans des livres non scellés, à la manière des ballades, pleins jusqu'aux marges des vices et des vertus".

<sup>49</sup> Vers 1348-1751.

<sup>50</sup> J. P. Genet, "L'auteur politique. Le cas anglais", dans *Auctor et auctoritas : invention et conformisme dans l'écriture médiévale*, Actes du colloque de St Quentin-en-Yvelines (14-16 juin 1999), dir. M. Zimmermann, Paris, 2001, p. 553-67, p. 556.

Watson, suggèrent que ce choix est fondamentalement idéologique<sup>51</sup>. Cet aspect est à replacer dans une perspective plus générale, pour tenter d’appréhender les liens entre les circonstances de l’extension de l’anglais et le choix des poètes. Dans cette optique, l’utilisation d’une technique poétique précise, l’allitération, constitue un élément important de ce choix. Par ailleurs, l’utilisation de certains genres littéraires, tels que le débat, la *dream-vision* ou encore les sermons, apporte des éléments utiles dans le cadre de la production textuelle globale et non plus seulement en anglais.

Le second enjeu est l’ensemble des rapports entre les textes, leurs auteurs et leur audience. Le développement – dans la sphère de l’histoire littéraire – de différentes théories de la réception, en grande partie développées par Hans Jauss, a fait beaucoup pour mettre en lumière l’importance de cette relation<sup>52</sup>. Du point de vue de nombreux critiques littéraires, celle-ci est avant tout nécessaire pour comprendre le texte. Mais du point de vue de l’historien, elle doit aussi permettre de comprendre l’interaction entre ces trois pôles. En effet, si la compréhension d’un texte est fondamentale, il nous semble crucial d’essayer d’appréhender – dans la mesure du possible – la manière dont les poètes réagissent à leur audience, qui peut être au moins en partie une audience supposée, mais qui est liée au milieu où ils évoluent. Ce phénomène est aussi important que la façon dont cette audience réagit. Il s’agit bien ici d’une approche systémique. C’est pourquoi, il nous a paru nécessaire d’insister dans ce premier chapitre sur les éléments relevant des différents contextes des poèmes. Si beaucoup d’entre eux sont déjà connus (ou tout au moins étudiés), ils sont très souvent dispersés et rarement mis en relation.

---

51 Cf. N. Watson, “The Politics of Middle English Writing”, dans *The Idea of Vernacular, An Anthology of Middle English Literary Theory, 1280-1520*, éd. J. Wogan-Browne, N. Watson, A. Taylor et R. Evans, Exeter, 1999, p. 331-352, mais aussi, parmi ses nombreux articles, “Censorship and Cultural Change in Late Medieval England”, *Speculum* 70, 1995, p. 822-64 et “Visions of Inclusion : Universal Salvation and Vernacular Theology in Pre-Reformation England”, *JMEMS* 27, 1997, p. 145-87.

52 H. R. Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, trad. C. Maillard, Paris, 1978.

## CHAPITRE UN

### ALLITERATIONS ANGLAISES

Dans un premier temps, il faut tenter d'élucider certains des choix des auteurs, sans pour autant prétendre expliquer leurs motivations intimes : celui d'une langue, celui de techniques et de genres littéraires, en les replaçant dans une production textuelle globale. Aucun texte – *a fortiori* aucun corpus de texte – ne peut en effet être envisagé en dehors de la production contemporaine.

#### 1. Les enjeux du développement de l'anglais.

Un des liens les plus évidents des poèmes avec les transformations du système de communication est le fait qu'ils soient écrits en anglais. Le XIV<sup>e</sup> siècle est la période où l'anglais s'impose à la fois comme langue nationale et comme langue littéraire<sup>53</sup>. Cette chronologie est désormais bien établie. Elle est assez tardive à cause de la concurrence du français. Depuis la conquête normande de 1066, l'Angleterre était en effet dans une situation originale de trilinguisme, et non de bilinguisme.

Plusieurs raisons peuvent être avancées, qui expliquent la "victoire" finale de l'anglais. La première et la plus évidente est que cette langue – sous plusieurs formes dialectales – a continué à être parlée à travers tout le pays, après la conquête normande<sup>54</sup>. En outre, la production écrite n'a jamais totalement cessé, même s'il est certain que, n'étant plus utilisé comme langue du gouvernement, l'anglais a subi une certaine baisse de prestige, ainsi que des transformations dans le sens d'une diversification dialectale<sup>55</sup>. Des recherches récentes ont entrepris de réévaluer la place de l'anglais écrit au XII<sup>e</sup> siècle. Des études sur les manuscrits en vieil anglais de cette période montrent que la production a été continue, sinon conséquente. Par ailleurs, les textes de la période anglo-saxonne, de nature avant tout homilétique, n'ont

---

53 Voir J. P. Genet, *Les idées politiques et sociales en Angleterre du début du XIV<sup>e</sup> siècle au milieu du XVI<sup>e</sup> siècle*, thèse d'état dactylographiée, Paris, 1997, p. 125-39.

54 Cf. M. Clanchy, *From Memory to Written Record*, Londres, 1979, p. 154.

55 *Ibid*, p. 166-6. Cette situation peut être interprétée comme une des raisons pour lesquelles l'anglais ne s'est imposé qu'assez tardivement. Selon Peter Coss, l'"Anglo-Norman had one great advantage over its rival vernacular. It was non-dialectal and hence more generally intelligible. It became, therefore, the language of the common law and a language of administration" ("Aspects of Cultural Diffusion in Medieval England", *Past and Present* 108, 1985, p. 35-79, p. 50). Chaucer évoque ce problème de la diversité de l'anglais dans son *Troilus and Chryseide* (V 1793-96), de même que John Trevisa dans sa traduction du *Polychronicon* (cf. L. Carruthers, *L'anglais médiéval*, Paris, 1996, p. 166-9). Sur cette question, voir également *The Idea of Vernacular*, *op. cit.*, p. 11-12.

pas seulement été recopiés, mais transformés pour des usages immédiats<sup>56</sup>. En outre, des œuvres nouvelles ont continué à être composées (en moyen-anglais), bien qu'en petit nombre, tels que la chronique de Peterborough (1070-1154) ou le poème *The Owl and the Nightingale*, daté de la fin du XII<sup>e</sup> siècle ou du début du XIII<sup>e</sup><sup>57</sup>. Au XIII<sup>e</sup> siècle, cette production s'accroît, même si elle est encore bien moins importante en volume que celle du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>58</sup>. Il faut donc plutôt parler de féroce compétition plutôt que de disparition.

En second lieu, certains privilégient une explication politique : la guerre de Cent Ans a sans doute fait beaucoup pour la progression de l'anglais. À plusieurs reprises, le roi comme certains membres du Parlement ont évoqué la menace de l'invasion par les Français. Or, selon eux, une des conséquences certaines en aurait été la disparition de la langue anglaise elle-même<sup>59</sup>. Et de fait, il semble qu'à l'extrême fin du siècle, l'anglais soit de plus en plus couramment utilisé par ceux-là mêmes qui accordaient le plus de prestige au français, c'est-à-dire les classes supérieures de la société<sup>60</sup>. Parallèlement, l'anglais est de plus en plus employé dans l'administration, même si dans le domaine de la justice, le français continue de régner en maître<sup>61</sup>.

Plus généralement, cet aspect soulève la question des liens entre langue et nation. Selon Thorlac Turville-Petre en effet, il y aurait, au tournant des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles, un lien fort entre l'affirmation de l'anglais et celui de la nation ou plutôt du nationalisme, au sens moderne du terme<sup>62</sup>. Cette thèse est cependant contestée. Elle soulève la question des thèmes entourant la notion de communauté anglaise et de son utilisation. Selon Nicholas Watson, cette interprétation serait liée à une lecture trop littérale de textes comme la *Chronique* de

---

56 Cf. S. Irvine, "The Compilation and Use of Manuscripts Containing Old English in the Twelfth-Century", dans *Rewriting Old English in the twelfth century*, éd. M. Swan, E. M. Threharne, Cambridge, 2000, p. 41-61.

57 *Peterborough Chronicle, 1070-1154*, éd. C. Clark, Oxford, 1957 ; *The Owl and the Nightingale*, éd. E. G. Stanley, Londres, 1960, 1972.

58 Voir T. Hahn, "Early Middle English", *CHMEL*, p. 61-91, qui porte sur la période 1100-1350.

59 Voir par exemple RP II 158b (1346), 362b (1376).

60 Cf. J. Barnie, *War in Medieval English society : Social values and the Hundred Years War*, Londres, 1974, p. 98-101. Michael Clanchy note que ces classes supérieures avaient souvent l'anglais pour langue maternelle (*From Memory, op. cit.*, p. 157 et suiv.).

61 Clanchy, *From Memory, op. cit.*, p. 161-3 ; Genet, *Les idées politiques et sociales, op. cit.*, p. 131-32. En 1362 cependant, une pétition des Commons demandait déjà que l'anglais soit utilisé dans les cours royales parce que le français *est trop desconnu en le dit Roialme* (RP II 273b). Cela fut accordé par le roi, mais l'anglais peina à s'imposer. Une véritable politique consciente en faveur de l'anglais ne semble envisagée qu'à partir du début du XV<sup>e</sup> siècle, avec les Lancastriens (cf. J. H. Fisher, "A Language Policy for Lancastrian England", *PMLA* 107, 1992, p. 1168-80 ; Watson, "The Politics...", *op. cit.*, p. 348).

62 Th. Turville-Petre, *England the Nation. Language, Literature, and National Identity, 1290-1340*, Oxford, 1996 : "Those who write on nationalism commonly argue that it is a modern phenomenon, that no such concept was possible in the Middle Ages, or that even if such national feeling did exist, there were fundamental differences between medieval and modern perceptions of the nation. The underlying contention of this book is that it is the similarities between medieval and modern expressions of national identity that are fundamental, and the differences that are peripheral" (p. V).

Robert Mannyng (vers 1338)<sup>63</sup>, qui insistent sur l’oppression du peuple anglais par les Saxons puis les Normands, à une époque où la langue ne constituait plus vraiment un marqueur social<sup>64</sup>. Douglas Moffat, qui critique également la thèse de Turville-Petre, est plus nuancé, puisqu’il démontre que la question du marqueur social n’a pas complètement disparu, et que l’opposition entre ‘Anglais’ et ‘Français’ est aussi un moyen – même si c’est une représentation et non une réalité – de critiquer les couches sociales les plus privilégiées<sup>65</sup>. La question de la naissance de la nation et du nationalisme est donc ardue (et dépasse le cadre de cette étude). Les propositions de Thorlac Turville-Petre semblent cependant par trop tranchées, en tout cas sur le fait que le choix de l’anglais soit un signe de nationalisme virulent dans la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle. Ses propres analyses sont d’ailleurs beaucoup plus nuancées que ne le laisse présager son propos initial.

Une autre explication est davantage liée aux évolutions sociales. L’extension de l’anglais est sans doute liée, au moins en partie, à la montée de catégories de la population – *gentry*, élites urbaines – au cours du XIV<sup>e</sup> siècle. Elles accordent une nette préférence à cette langue vernaculaire et sont de plus en plus lettrées. L’importance croissante de cette partie de la société est à la fois économique et politique. La constitution d’un corpus poétique en anglais pourrait être le reflet de cette importance, s’il s’avère bien qu’il lui était destiné :

“Il est clair que dans la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle, en Angleterre, les auteurs apportaient leur contribution à un corpus en extension rapide, qui était en train de devenir un des plus substantiels des littératures vernaculaires européennes. Il vint à l’existence grâce aux demandes d’un nouveau public : une cour largement augmentée par un patriciat urbain marchand de Londres”<sup>66</sup>.

Il nous faudra voir précisément en quoi la diffusion de nos textes, et en particulier *Piers Plowman*, reflète ce mouvement.

Plus récemment, le rôle de l’Église dans le processus de développement de l’anglais a été mis en avant, en particulier par Nicholas Watson. Celui-ci souligne les vifs efforts de la

---

63 Robert Mannyng of Brunne : *The Chronicle*, éd. I. Sullens, Binghamton, NY, 1996.

64 Watson, “The Politics...”, *op. cit.*, p. 335 : “The theme of oppression became most prominent in English at just the moment (in the first half of the fourteenth century) when use of the language was no longer reliable as a genuine marker of social status, let alone racial origin”.

65 D. Moffat, “Sin, Conquest, Servitude : English Self-Image in the Chronicles of the Early Fourteenth Century”, dans *The Work of Work : Servitude, Slavery and Labor in Medieval England*, éd. A. J. Frantzen et D. Moffat, Glasgow, 1994, p. 146-68.

66 J. Coleman, *Medieval Readers and Writers*, Londres, 1981, p. 20 : “It is clear that by the latter half of the fourteenth century, authors in England were contributing to a rapidly expanding corpus that was becoming one of the most substantial of vernacular literatures in Europe. It came into existence largely through the demands of a new public : a court that was widely expanded by an urban merchant patriciate of London”.

hiérarchie ecclésiastique anglaise, en particulier à la suite du concile de Latran IV de 1215<sup>67</sup>, pour encourager un enseignement en anglais et la constitution d'un corpus de textes dans cette langue :

“Pas plus tard que 1300, l'anglais écrit – un langage très influencé par l'anglo-normand – était vigoureusement promu, au moins au niveau régional. Cela est rendu clair par l'apparition, à peu près au même moment que *Cursor Mundi* (écrit en anglais du nord), d'autres longues œuvres religieuses qui ont atteint une large circulation”<sup>68</sup>.

Cette volonté de la hiérarchie a selon lui rencontré celle d'auteurs, dont la plupart étaient bien sûr des clercs, intéressés par les potentialités de ce nouveau langage (écrit). En retour, ce dernier aurait eu un impact important sur leur vision du monde.

Ces multiples facteurs ont tous participé au développement de l'anglais au cours du XIV<sup>e</sup> siècle ; il sera donc intéressant d'envisager la manière dont les textes de notre corpus les traduisent dans leur appréhension de cette langue. Nous verrons en effet que, surtout pour Langland, écrire en anglais impliquait des enjeux fondamentaux<sup>69</sup>.

Dans ce cadre, l'utilisation d'une technique formelle spécifique – l'allitération – n'est pas innocente, et c'est ce qu'il nous faut envisager dans un second temps.

## 2. La poésie allitérative.

In a somer seson, whan softe was the sonne,  
I shoop me into shroudes as I a sheep were,  
In habite as an heremite unholy of werkes,  
Went wide in this world wondres to here<sup>70</sup>.

L'allitération, technique particulière utilisée dans ces quatre vers, est la caractéristique constitutive des poèmes du corpus défini dans cette étude. Il s'agit de la répétition des consonnes dans une suite de mots rapprochés (ici, ce sont les consonnes initiales des mots de chaque vers). La rime peut également être utilisée, mais ce n'est pas systématique ; en fait, le vers allitératif non rimé est pratiquement la règle de la poésie allitérative du XIV<sup>e</sup> siècle. En

---

67 Cf. notamment L. E. Boyle, *Pastoral Care, Clerical Education and Canon Law, 1200-1400*, Londres, 1981. Voir également ci-dessous, chapitre 11, p. 406-408.

68 Watson, “The Politics...”, *op. cit.*, p. 335 : “By no later than 1300, written English – a language that was much influenced by Anglo-Norman – was being promoted vigorously, at least on a regional level, as an instrument of the church's education program. This is clear from the appearance, at much the same time as *Cursor Mundi* (written in northern England), of other long religious works that attained wide circulation”.

Ces textes sont notamment le manuel de confession *Handlyng Synne*, de Robert Mannyng, les *Northern Homilies* et le *South English Legendary*, sur lesquels nous reviendrons plus loin. Il faut noter que cet argument va également dans le sens d'une réévaluation de la place de l'anglais avant le XIV<sup>e</sup> siècle.

69 Voir ci-dessous, chapitre 12, p. 446-449.

70 *Piers Plowman* B, Prol. 1-4 : “Par un bel été, alors que le soleil était doux, je revêtais un habit en peau de mouton, l'habit d'un ermite, mais sans prétention à la sainteté, et je partis me promener à travers ce monde, à l'écoute de ses étranges et merveilleux événements”.

outre, l'allitération peut être présente dans la prose, comme dans certains passages d'œuvres de Richard Rolle, auteur mystique de la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>71</sup>. L'utilisation de cette forme de composition soulève des problèmes sur le plan historique, d'autant plus épineux qu'elle est associée à la généralisation de l'anglais. Il faut donc tenter d'en appréhender les enjeux.

Dans l'Angleterre médiévale, l'utilisation de l'allitération a été un phénomène important, et ce dès l'époque anglo-saxonne. Un grand nombre de textes en vieil anglais sont écrits en vers allitératifs, telle l'*Anglo-Saxon Chronicle* (XI<sup>e</sup> siècle)<sup>72</sup>. Au XIV<sup>e</sup> siècle, l'utilisation de l'allitération apparaît comme un phénomène en plein essor, au point que les érudits anglais ont parlé d'*alliterative revival* – un renouveau allitératif<sup>73</sup>. Ce terme est cependant à préciser. Il concerne un corpus de poèmes précis, pratiquement tous composés durant la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle et au début du XV<sup>e</sup>. Pour beaucoup, le poème *Wynner and Wastoure*, daté généralement de 1352-1353, marque le début de ce renouveau (encore que cette datation ait récemment été remise en cause<sup>74</sup>). Autre point essentiel, ces poèmes utilisent tous la même forme métrique, le vers allitératif non rimé long, comme le montre l'exemple ci-dessus. Selon l'explication traditionnelle donc, la seule "vraie" poésie allitérative du XIV<sup>e</sup> siècle est cet ensemble de poèmes. Pourtant, dans la première moitié du siècle, l'allitération est très largement présente dans la production textuelle, quoi que sous la forme d'un vers rimé court. Le plus souvent, ils ne sont considérés qu'en tant qu'influences possibles sur les poèmes plus tardifs et plus "achevés", et sont rarement étudiés pour eux-mêmes. Ce sont les poèmes du MS Harley 2253 (manuscrit terminé avant 1340) et le poème *On the evil times of Edouard II*, appelé également *The Simonie* (vers 1330-1340), que nous avons retenus dans notre corpus<sup>75</sup>. Nous verrons plus loin que cette vision de la poésie allitérative au XIV<sup>e</sup> siècle est discutable – et discutée. Cependant, il faut d'abord en esquisser les grands traits, dans la mesure où la plupart des poèmes de notre corpus ont été classés dans ce renouveau allitératif.

Le contenu de cette poésie est diversifié. Derek Pearsall a divisé la poésie du renouveau en deux grandes parties, même si les interrelations sont très importantes et qu'il est parfois

---

71 Par exemple, dans son *Cantum Amoris*, qui constitue le chapitre 9 de son *The Form of Living*, traité en prose très populaire (*English Writings of Richard Rolle*, éd. H. E. Allen, Oxford, 1931).

72 *Two of the Saxon Chronicles Parallel*, éd. J. Earle, rév. C. Plummer, Oxford, 1892.

73 La formule a été utilisée pour la première fois en 1913 ; cf. J. R. Hulbert, "A Hypothesis Concerning the Alliterative Revival", *MP* 28, 1931, p. 405-22.

74 Voir ci-dessous, p. 39 et l'annexe 1, p. 611.

75 Thorlac Turville-Petre en a édité dans son *Alliterative poetry of the latter Middle Ages, an Anthology* (Londres, 1989).

difficile de classer un poème dans telle ou telle catégorie<sup>76</sup>. La première partie distinguée est la catégorie des poèmes épiques ou historiques, considérés comme ‘classiques’, qui comprennent notamment *Sir Gawain and the Green knight*, les autres poèmes du manuscrit de *Sir Gawain* (le MS Cotton Nero A.x.), *Sir Erkenwald*, *The Destruction of Troy*, *The Siege of Jerusalem*, les trois fragments sur l’histoire d’Alexandre le Grand, *William of Palerne*... Certains sont des traductions du français (*William of Palerne*) ou du latin (fragments d’Alexandre)<sup>77</sup>.

L’autre partie est ce que Derek Pearsall a appelé le groupe de *Piers Plowman* ou encore la tradition de complainte, politique et didactique<sup>78</sup>. C’est ce groupe qui pour la plus grande part constitue notre corpus. Cependant, nombre des poèmes y appartenant ne peuvent être réduits à cette seule tradition, à commencer par le poème de Langland.

En dehors de la question même du contenu, les érudits anglais se sont généralement accordés sur une unité de la poésie allitérative de la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle, mais tous ne sont pas d’accord sur sa nature. Tout au moins, les approches ont souvent été différentes. Geoffrey Shepherd a choisi une approche thématique<sup>79</sup>. Pour lui, les poètes du renouveau s’intéressaient à des thèmes communs, et ils avaient par ailleurs une certaine conscience de la fonction didactique de leur poésie. David Lawton a repris et complété cette hypothèse, en mettant l’accent sur l’influence fondamentale de *Piers Plowman*. Cela l’a conduit d’ailleurs à contester la datation de plusieurs poèmes, dont *Wynnere and Wastoure*, qu’il considère comme postérieur à la date de la version A de *Piers Plowman*, c’est-à-dire après 1360<sup>80</sup>. Pour sa démonstration, il s’appuie en particulier sur deux éléments majeurs du poème de Langland, l’influence du thème de la pénitence<sup>81</sup> et la conscience de la mission didactique du poète<sup>82</sup> :

“C’est la tâche des poètes allitératifs que de composer un divertissement vernaculaire valable tout en aidant à la sauvegarde des âmes, en poussant à la pénitence. On peut difficilement dire qu’ils dévient de cet objectif, et ce faisant, ils remplissent un ensemble de spécifications morales établies pour la littérature vernaculaire par l’esthétique et l’exemple de *Piers Plowman*. La seule activité valable, en littérature ou dans la vie, est celle qui mène au salut”<sup>83</sup>.

---

<sup>76</sup> D.A. Pearsall, *Old English and Middle English Poetry*, Londres, 1977, p. 150-88.

<sup>77</sup> Pour une présentation de ces textes, voir le *Manual*, vol. 1 (romances) et 2 (poèmes du Cotton Nero).

<sup>78</sup> Sa définition est plus large que celle qui a été donnée par Helen Barr pour ce qu’elle considère comme la tradition de *Piers Plowman*. Il y ajoute des poèmes comme *Death and Life*.

<sup>79</sup> G. Shepherd, “The Nature of Alliterative Poetry in Medieval England”, *PBA* 41, 1970, p. 57-76.

<sup>80</sup> D.A. Lawton, “The Unity of Middle English Alliterative Poetry”, *Speculum*, 58, 1983, p. 72-94.

<sup>81</sup> Voir ci-dessous, chapitre 14, p. 553-557.

<sup>82</sup> Voir ci-dessous, chapitre 11, p. 414-415 et p. 433-434.

<sup>83</sup> Lawton, “The Unity of Middle English Alliterative Poetry”, *op. cit.*, p. 92 : “It is the business of alliterative poets to compose valid vernacular entertainment and simultaneously to help save souls by inducing penitence. From this aim



Cette conclusion concerne selon lui tous les poètes allitératifs du renouveau, quelles que soient leurs différences de style et de contenu. Il déploie une longue argumentation pour montrer que dans des poèmes tels que *Morte Arthur* ou *Sir Gawain and the Green Knight*, le thème de la pénitence est présent, ce qui ne semblait pas *a priori* évident.

Thorlac Turville-Petre a une approche régionale et dialectale<sup>84</sup>. En effet, la majeure partie des poèmes du renouveau provient de la région des Midlands, surtout de l'ouest et du nord, comme les œuvres allitératives antérieures. Seul *Piers Plowman* dépasserait ce cadre, avec une audience qui atteint une ampleur nationale. Quant aux poèmes directement influencés par lui – *Richard the Redeless*, *Mum and the Sothsegger*... – ils sont sans doute originaires de la partie méridionale des Midlands. Cette orientation a été retenue par Derek Pearsall<sup>85</sup>. Mais la difficulté de cette approche est qu'elle ne peut être très précise. Il est en effet souvent difficile de localiser les poèmes avec exactitude, dans la mesure où cela résulte pour une grande part de l'identification du dialecte du poème. Or, le dialecte du poète est souvent altéré par celui du scribe<sup>86</sup>.

Si la nature de la poésie du renouveau allitératif a provoqué plusieurs débats, ses origines sont encore plus controversées. On s'est en effet beaucoup interrogé sur l'aspect abrupt de son apparition, et les hypothèses ont été nombreuses. La plus ancienne, celle qui argue d'une continuité à travers la transmission orale des poèmes en vieil anglais, est aujourd'hui largement abandonnée, faute de preuves tangibles. Au mieux est-elle considérée comme un des modes possibles de transmission<sup>87</sup>. L'hypothèse corollaire, selon laquelle il y aurait eu continuité, mais à travers des textes aujourd'hui perdus, est aussi battue en brèche, bien qu'elle soit encore soutenue par Derek Pearsall<sup>88</sup>. Dans son ouvrage entièrement consacré au renouveau allitératif, Thorlac Turville-Petre discute ces hypothèses, et en avance une troisième, celle de la nouveauté plutôt que de la continuité :

“Les poètes du XIV<sup>e</sup> siècle n'ont pas hérité une tradition d'un vers ‘correct’ miraculeusement préservé, mais ils ont plutôt consciencieusement – et de manière

---

they can be hardly be said to be deviate, and in pursuing it they are fulfilling a particular set of moral specifications established for vernacular literature in the aesthetic and the example of *Piers Plowman*. The only worthwhile activity, in literature or in life, is that which pertains to salvation”.

84 Th. Turville-Petre, *The Alliterative Revival*, Cambridge, 1977.

85 D.A. Pearsall, “The Alliterative Revival : Origins and Social Backgrounds”, in *Middle English alliterative poetry and its literary backgrounds*, éd. D. A. Lawton, Cambridge, 1982, p. 34-53.

86 Voir la discussion sur les dialectes des manuscrits de *Piers Plowman*, ci-dessous, chapitre 3, p. 76-77.

87 Pearsall, “The Alliterative Revival...”, *op. cit.*, p. 42-44.

88 *Ibid.*, p. 44.

graduelle – remodelé une tradition écrite de composition allitérative qui ne les a ramenés au vers en ancien anglais que par des chemins tortueux”<sup>89</sup>.

Il soutient d’ailleurs que l’utilisation de l’allitération dans des poèmes du XIV<sup>e</sup> siècle (tels ceux du manuscrit Harley 2253), aussi bien que dans des ouvrages en prose, dévotionnels notamment, y compris en latin, sont une étape importante vers la modification du style allitératif et l’apparition du nouveau. En ce qui concerne les poèmes du manuscrit Harley 2253, il montre qu’une partie du vocabulaire utilisé par la suite y est déjà présente.

Elisabeth Salter a également soutenu ce point de vue en montrant que les origines du nouveau de la poésie allitérative ne devaient pas être considérées à la lumière d’un seul type de transmission, mais qu’il fallait rechercher l’utilisation de l’allitération en dehors de la poésie, dans la prose :

“La prose pourrait fournir un continuum, dans lequel l’existence du vers allitératif non rimé était garantie, qu’il soit conçu au premier chef comme une forme poétique séparée, ou comme une unité rythmique plus librement articulée”<sup>90</sup>.

Ces dernières années cependant, la théorie même du nouveau allitératif a été critiquée à plusieurs reprises. Norman Blake l’a réfutée, en se fondant sur la diversité des poèmes (tant dans leur style que dans leur contenu), et sur le fait qu’aucun autre corpus n’a été défini ainsi par sa forme<sup>91</sup>. Elisabeth Salter ensuite, sans remettre totalement en cause l’idée du nouveau, a elle aussi mis l’accent sur la grande variété du corpus ainsi que sur la multiplicité des influences subies<sup>92</sup>. De même, David Lawton a insisté sur le fait que la poésie allitérative était composée de plusieurs traditions. Il a mis en lumière une tradition centrée dans la partie Est des Midlands, mais il ne remet pas non plus en cause l’idée du nouveau<sup>93</sup>. Très récemment, Ralph Hanna a entrepris une critique systématique du concept, et ses arguments sont dignes d’intérêt<sup>94</sup>. Pour lui, cette théorie est liée à une idéologie valorisant les œuvres littéraires “significatives”, au point qu’elles deviennent une norme. En premier lieu, il récuse la problématique de l’origine du nouveau, représenté par l’utilisation du vers long non-rimé, et préfère considérer la totalité des vers allitératifs, courts ou longs,

---

<sup>89</sup> Turville-Petre, *The Alliterative Revival*, *op. cit.*, p. 17 : “The 14th century poets did not inherit a tradition of ‘correct’ verse miraculously preserved, but instead they consciously – and by gradual stages – remodelled a written tradition of alliterative composition that led back only by rather tortuous routes to Old English Verse”.

<sup>90</sup> E. Salter, “Alliterative Modes and Affiliations in the Fourteenth Century”, *NM* 79, 1978, p. 29 : “Prose could... provide a continuum, in which the existence of the unrhymed alliterative line, either conceived of as a separate, essentially poetic form, or as a much more loosely articulated rhythmical unit, was guaranteed”.

<sup>91</sup> N.F. Blake, “Middle English alliterative revivals”, *Review*, vol. 1, 1979, p. 205-14 .

<sup>92</sup> Salter, “Alliterative Modes...”, *op. cit.*, p. 25.

<sup>93</sup> D. A. Lawton, “The Diversity of Middle English Alliterative Poetry”, *LSE* 20, 1989, p. 143-72.

<sup>94</sup> R. Hanna, “Alliterative Poetry”, *CHMEL*, p. 488-512.

rimés ou non. Cela permet d'inclure les autres formes de poésie allitérative, dont celles qui précèdent 1350, dans une étude globale, au lieu de les considérer comme des précurseurs moins intéressants<sup>95</sup>. En second lieu, il note que les datations des poèmes du renouveau sont très problématiques et que certains textes pourraient aussi bien avoir été écrits dans la première moitié du XV<sup>e</sup> siècle, ce qui irait contre la cohérence d'un corpus centré sur la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>96</sup>. En troisième lieu, il récuse la régionalisation de cette poésie, non sur le plan de la provenance, mais sur celui de la production des copies et du contenu. Il constate d'une part que de nombreuses copies de textes allitératifs ont été produites à Londres<sup>97</sup> et d'autre part que beaucoup de manuscrits contenant de la poésie allitérative ont un contenu relativement hétérogène<sup>98</sup>. Surtout, il revient sur la position centrale de Langland, en élargissant l'hypothèse de David Lawton, tout en la considérant moins comme une cause que comme un symptôme :

“Je voudrais suggérer que l'auto présentation de Langland (et ses implications) sont profondément symptomatiques des soucis de la tradition allitérative et généralement de la culture littéraire anglaise de 1350-1415... l'appropriation vernaculaire de l'érudition”<sup>99</sup>.

Il relit les poèmes allitératifs (tardifs) à cette aune en citant des textes ayant des sources latines très sophistiquées, telles que les romances d'Alexandre ou *The Siege of Jerusalem*<sup>100</sup>. Le fait que les poètes adoptent souvent une “posture d'ignorance” et utilisent la forme allitérative, constituerait une stratégie d'appropriation de leurs sources.

Il y a ici, nous semble-t-il, un lien intéressant avec les hypothèses de Nicholas Watson sur l'utilisation idéologique consciente de l'anglais par nombre d'auteurs<sup>101</sup>, hypothèses qu'il nous faudra envisager en détail à propos de nos auteurs. En relation avec cet aspect didactique, nous pouvons ajouter que les poètes ont sans doute utilisé cette technique, au moins en partie, parce qu'elle facilitait la mémorisation des œuvres (ce qui explique son succès dans un système de communication essentiellement oral). Ainsi, la combinaison de

---

95 Thorlac Turville-Petre s'est intéressé, on l'a vu, à la poésie allitérative du début du XIV<sup>e</sup> siècle, mais il est significatif que son ouvrage principal sur la question s'appelle *The Alliterative Revival* (*op. cit.*)...

96 Il cite *Erkenwald, Death and Life, The Destruction of Troye*.

97 Sur ce point, voir également Ian Doyle, “The manuscripts”, dans *Middle English Alliterative Poetry and its Literary Background : seven essays*, éd. D. Lawton, Cambridge, 1982, p. 88-100.

98 Nous renvoyons à la liste des contenus des manuscrits donnés dans l'annexe 2, p. 637-672.

99 Hanna, “Alliterative Poetry”, *op. cit.*, p. 499 : “I want to suggest that Langland's self-presentation (and its implications) are deeply symptomatic of concerns both of the alliterative tradition and of English literary culture 1350-1415 generally... the vernacular appropriation of learnedness”.

100 Il est notable que ces deux exemples se retrouvent en compagnie de *Piers Plowman* dans les manuscrits. Voir ci-dessous, chapitre 3, p. 87-88.

101 Cf. Watson, “Censorship and Cultural Change in Late Medieval England”, *op. cit.*

l'usage d'une langue et d'une forme poétique donnée apparaît loin d'être innocente et révèle des enjeux fondamentaux pour les transformations du système de communication, enjeux qui apparaissent directement dans le contenu des textes. Plus généralement, pour aller dans le sens de Ralph Hanna, la poésie allitérative ne peut être isolée du reste de la production littéraire. L'étude de l'utilisation commune de genres poétiques en constitue un indice marquant.

### *3. De quelques genres littéraires.*

Les poèmes de notre corpus ne peuvent être envisagés comme des entités séparées de la production écrite du XIV<sup>e</sup> siècle. Il suffit de parcourir le contenu des manuscrits, qui étaient souvent des anthologies, pour s'apercevoir que les poèmes allitératifs étaient souvent associés à d'autres œuvres, et pas seulement poétiques. Ces compilations permettent de se faire une idée des goûts des lecteurs, mais cet aspect particulier sera étudié dans le troisième chapitre. Il ne s'agit pas ici d'établir une comparaison exhaustive, mais de mettre en relief quelques directions suggestives ; dans les chapitres portant sur l'analyse du contenu des poèmes, nous verrons des exemples fréquents de comparaison sur ce plan, pas uniquement dans le domaine considéré comme purement littéraire. En dehors de la question du contenu thématique, il paraît cependant possible de s'intéresser à l'utilisation commune de genres littéraires – même si ce terme doit être manié avec une grande précaution<sup>102</sup>. Cette notion soulève la question épineuse de la classification des textes, particulièrement problématique dans la période qui nous occupe. Nous l'utilisons ici dans son acception générale et surtout pratique, en reprenant des catégories acceptées par les érudits<sup>103</sup>. En effet, cela met en lumière des liens généraux entre les différentes productions textuelles de l'époque, l'objectif étant de mieux comprendre l'imbrication de ces textes dans la production globale et de mieux appréhender leurs caractéristiques propres.

Nous nous pencherons successivement sur les genres de la protestation, lui-même englobant, puis sur la littérature du rêve et de la vision, ainsi que celle du débat, et enfin, sur les sermons. Les exemples envisagés seront empruntés à la littérature en langue anglaise, sauf exception éventuelle. Il faut cependant rappeler que les littératures en français et en latin constituent un pan encore très important de la production du XIV<sup>e</sup> siècle, et que leur influence sur les œuvres en anglais est loin d'être négligeable, comme nous le verrons avec les sermons.

---

<sup>102</sup> Genet, *Les idées politiques et sociales, op. cit.*, p. 264.

<sup>103</sup> Sur la complexité de cette notion, voir J.M. Schaeffer, *Qu'est-ce qu'un genre littéraire ?*, Paris, 1989, en particulier le chapitre 2, "De l'identité textuelle à l'identité générique", p. 64-130.

En outre, la plupart des genres littéraires transcendent les divisions linguistiques, comme la littérature du rêve et de la vision (*dream-vision*).

#### LA POESIE DE PROTESTATION SOCIALE.

Ce type de littérature a été défini en introduction, puisque les poèmes de mon corpus s'y inscrivent<sup>104</sup>. On peut évidemment s'interroger sur le fait de savoir s'il constitue un genre littéraire en soi. Les choix de Rossell Robbins pour son chapitre du tome 5 du *Manual of the Writings in Middle English*, intitulé *Poems on contemporary conditions* montre à quel point ce découpage peut-être délicat, car certains poèmes sélectionnés dans ce chapitre prêtent à discussion, comme nous le verrons avec *Summer Sunday*, qui n'est en fait pas un poème de protestation sociale<sup>105</sup>. Cependant, plusieurs traits communs méritent d'être soulignés.

Il convient de noter avant tout que c'est un des seuls types de littérature politique anglaise au XIV<sup>e</sup> siècle. Par cette expression, j'entends les œuvres portant exclusivement ou en partie sur des questions politiques. Le genre le plus répandu en est alors le miroir au prince qui d'après Jean-Philippe Genet s'applique "à des textes qui présentent soit le portrait du prince idéal, soit une série de conseils pour bien gouverner adressés au 'prince', entendons par ce dernier terme les gouvernants"<sup>106</sup>. C'est une littérature essentiellement latine. D'emblée, il nous avait paru important de sonder les productions de ce type écrites au XIV<sup>e</sup> siècle, afin de mettre en évidence d'éventuelles connexions entre celle-ci et les poèmes de mon corpus. Or, cette littérature est pratiquement inexistante en Angleterre durant cette période, en tout cas du point de vue des nouvelles productions. En outre, lorsque celles-ci existent, elles ne sont pas diffusées<sup>107</sup>. Les tracts édités par Jean-Philippe Genet, qui datent pour la plupart du XV<sup>e</sup> siècle, à l'exception du *De quadripartita Regis Specie*, composé sous le règne de Richard II, ont connu une diffusion à peu près nulle<sup>108</sup>. Cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas de littérature politique autre que poétique à cette époque en Angleterre, mais celle-ci est essentiellement en latin et n'est pas une production très récente. Le texte le plus diffusé est le *De Regimine Principum* de Gilles de Rome, mais il est significatif que sa traduction anglaise,

---

<sup>104</sup> Voir ci-dessus, introduction, p. 19-20.

<sup>105</sup> J'avais été amené à l'inclure dans mon corpus parce que je pensais au départ (d'après mes lectures) que c'en était un. Mais une lecture attentive du poème montre que cette affirmation est en fait particulièrement sujette à caution. Voir ci-dessous, chapitre 5, p. 220-221.

<sup>106</sup> J. P. Genet, "La formation du genre des miroirs des princes en Occident", à paraître dans des *Mélanges* offerts à Hervé Martin.

<sup>107</sup> Genet, "L'auteur politique", *op. cit.*, p. 554.

<sup>108</sup> *Four English Political Tracts*, éd. J.P. Genet, Londres, 1977.

effectuée par John Trevisa, n'ait pas du tout été diffusée<sup>109</sup>. Il y a également le *Secretum Secretorum*, œuvre d'origine arabe attribuée à Aristote, puisque le sujet en est l'éducation d'Alexandre par Aristote, qui subsiste dans un grand nombre de manuscrits, en latin, en français et en anglais. Mais il est difficile d'établir des connexions exactes, d'autant que les versions anglaises datent toutes du XV<sup>e</sup> siècle<sup>110</sup>. En outre, cette œuvre n'est pas associée aux poèmes de mon corpus dans les manuscrits. En règle générale, nous trouvons peu d'associations à des traités<sup>111</sup>. Une exception à cette absence de production contemporaine est peut-être le *Modus Tenendi Parliamentorum*, un texte intrigant, très difficile à dater<sup>112</sup> et sujet à de nombreuses interprétations. Un article récent a montré qu'il existait des connections possibles entre ce texte et *Piers Plowman*, sans qu'il y ait pour autant d'influences directes<sup>113</sup>. Mais il n'y a pas de mouvement comparable à celui qui existe en France à la même époque, avec les productions de Philippe de Mézières ou Christine de Pizan<sup>114</sup>.

Il semblerait finalement qu'au XIV<sup>e</sup> siècle en Angleterre, la réflexion, parfois critique, sur le pouvoir et la société politique, s'exprime pour l'essentiel sous une forme poétique. Cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas de point commun sur le plan des thèmes abordés, comme nous l'envisagerons dans la deuxième partie. Selon Helen Barr, l'auteur de *Richard the Redeless* et de *Mum and the Sothsegger* a pu connaître l'œuvre de Gilles de Rome<sup>115</sup>.

La littérature de protestation sociale dans laquelle prennent place les textes de notre corpus comprend de nombreux poèmes non allitératifs. Les exemples de thèmes communs et d'expressions similaires sont nombreux et il semble ici que les différences se situent bien plus dans la forme que dans la nature de la poésie<sup>116</sup>. Les poèmes politiques du MS Digby

---

109 Cf. C. F. Briggs dans son ouvrage *Giles of Rome's De Regimine Principum. Reading and Writing Politics at Court and University*, c. 1275-c. 1525, Cambridge, 1999 ; *The Governance of Kings and Princes, John Trevisa's Middle English Translation of the De Regimine Principum of Aegidius Romanus*, éd. D. C. Fowler, C. F. Briggs et P. G. Remley, New York, 1997.

110 *Secretum secretorum : Nine English versions*, éd. M.A. Manzalaoui, EETS 276, Londres, 1977. Selon Andrew Galloway cependant, Langland aurait connu au moins la section rhétorique du *Secretum* en latin, et aurait réutilisé certaines de ses énigmes ("The Rhetoric of Riddling in Medieval England : the 'Oxford' Riddles, the *Secretum Philosophorum* and the Riddles in *Piers Plowman*", *Speculum* 70, 1995, p. 68-105).

111 Voir ci-dessous, chapitre trois, p. 85-94.

112 Cf. S. Justice, K. Kerby-Fulton, "Reformist Intellectual Culture in the English and Irish Civil Service : the *Modus Tenendi Parliamentum* and its Literary Relations", *Traditio* 53, 1998, p. 149-202. Les datations s'échelonnent sur tout le long du XIV<sup>e</sup> siècle.

113 *Ibid.*

114 Cf. J. Blanchard et J.C. Mühlethaler, *Écriture et Pouvoir à l'aube des temps modernes*, Paris, 2002, en particulier le chapitre 1, qui porte sur les miroirs.

115 Voir ci-dessous, chapitre 5, p. 238-239. Certains poètes, comme John Gower par exemple, ont d'ailleurs été directement influencés par des miroirs, et en particulier par le *De Regimine Principum* de Gilles de Rome. Cf. J. Ferster, *Fictions of Advice : The Literature and Politics of Counsel in Late Medieval England*, Philadelphie, 1996.

116 Les différences pourraient aussi être géographiques, étant donné que la littérature non-allitérative est en général plus méridionale que la littérature allitérative.

102117 en fournissent une bonne illustration, d'autant qu'ils sont précédés par une version C de *Piers Plowman*<sup>118</sup>. Ils datent de la fin du XIV<sup>e</sup> siècle ou du début du XV<sup>e</sup> siècle. On y retrouve une grande partie des thèmes qui apparaissent dans les analyses des poèmes du corpus<sup>119</sup>. Le poème *Treuth, Reste and Pes* (appelé par Rossell Robbins *What Profits a Kingdom*), qui comprend 168 vers, est représentatif<sup>120</sup>. Il s'intéresse au bon gouvernement, et à ce qui survient lorsque les lois ne sont pas respectées. Certains personnages allégoriques rappellent le poème de Langland : c'est par exemple Charité qui charge le narrateur d'écrire le poème (vers 3)<sup>121</sup>. Un des thèmes centraux du poème est celui de la vérité et de son pendant (vers 1-16). L'importance accordée à la loi, le fait que le roi soit souvent placé en position d'arbitre et doive écouter ses sujets en discernant la vérité et l'importance du bon conseil, sont d'autres éléments communs<sup>122</sup>. Le thème de *mede*, autour duquel est structurée la première vision de *Piers Plowman*, se retrouve également (vers 26)<sup>123</sup>. Ces divers éléments montrent bien que nombres d'auteurs avaient des inquiétudes communes sur l'état de la société, même s'ils l'ont exprimé sous des formes différentes. Mais il est important de les analyser de manière précise.

Les prophéties politiques constituent un genre particulier à l'intérieur de la littérature de protestation<sup>124</sup>. Un poème allitératif du Harley 2253, la prophétie de Thomas of Erceldoune, que nous avons initialement retenu pour mon corpus, mais que nous avons finalement décidé d'exclure, est considéré comme une des premières prophéties politiques en anglais (encore que celle-ci soit matinée de français). L'auteur de ce court poème ne s'appelait sans doute pas ainsi, mais ce nom était un des quatre principaux sous lesquels étaient regroupées de nombreuses prophéties. Parmi les autres noms, on trouve Merlin ; l'origine de cette attribution est le septième livre de l'*Historia Regum Britanniae* de Geoffrey de Monmouth (XII<sup>e</sup> siècle), le *Livre de Merlin*, qui a rapidement circulé de manière séparée<sup>125</sup>. Il y a également John

---

117 C'est le manuscrit n°25 (annexe 2, p. 652-653).

118 *Twenty-Six Political and Other Poems (Digby 102)*, éd. J. Kail, EETS. o.s. 124, Londres, 1904.

119 Annexe 1, p.603-633.

120 Ce poème a également été édité par James Dean, dans *Medieval English Political Writings*, Kalamazoo, 1996.

121 Charité n'apparaît pas dans la trame narrative de *Piers Plowman*, mais il est personnifié par *Anima* au passus XV.

122 Voir ci-dessous, chapitre 5, p. 212-245.

123 A propos des liens entre *Piers Plowman* et ces poèmes, Rossell Robbins note d'ailleurs : "The poems are bound with a copy of *Piers Plowman*, and it is curious that many of the sentiments can be paralleled in this work. The Digby author shares Langland's view that the King and the Commons have mutual responsibilities, that they should seek the common profit and punish wrong, and that the Commons form the King's Treasure" (*Manual*, vol. 5, p. 1418).

124 *Manual*, vol. 5, p. 1516-36.

125 Geoffroi de Monmouth, *Historia Regum Britannie*, éd. N. Wright, Cambridge, 1985 ; *Histoire des Rois de Bretagne*, trad. L. Mathey-Maille, Paris, 1992.

Thwenge, prieur de Bridlington mort en 1379, associé dès son vivant à une prophétie en latin (qui se trouve dans un des manuscrits de *Piers Plowman*, le MS Bodley 851), dont il existe plusieurs parallèles en anglais ; le dernier personnage est Thomas Becket, les deux prophéties qui lui sont attribuées se trouvant dans deux manuscrits du milieu du XV<sup>e</sup> siècle). Sous ces noms, il y a des prophéties en latin, mais aussi des œuvres en anglais qui paraissent avoir eu une certaine popularité, comme *The Cock in the North*, qui se retrouve dans 20 manuscrits. Les prophéties politiques, qui utilisaient des méthodes diverses (prognostications, symbolisme animal...) étaient probablement très populaires, dans la mesure où elles ont été interdites au début du XV<sup>e</sup> siècle. L'auteur de *Mum* les critique aux vers 1723-1733<sup>126</sup>, mais *Piers Plowman* en comprend plusieurs, dont certaines peuvent être assimilées à des prophéties politiques. Certains propriétaires de manuscrits semblent ne pas s'y être trompés<sup>127</sup>. Ces prophéties ont une fonction un peu similaire à celle des rêves, de manière peut-être encore plus explicite, puisqu'il s'agit de révéler des vérités (cachées), mais sous une autorité supérieure.

Finalement, nous nous trouvons peut-être davantage en présence d'un courant que d'un genre, mais ces exemples montrent que tant pour les thèmes que pour la manière de les appréhender, des similitudes existent. Il en est de même pour les autres genres que nous allons aborder.

#### *DREAM-VISIONS ET DEBATS.*

Le rêve et la vision ont connu un succès considérable dans la littérature anglaise de notre période<sup>128</sup>, et plus généralement dans la littérature occidentale<sup>129</sup>. Dans le corpus, ils sont constitutifs de plusieurs poèmes : *Summer Sunday*, *Wynnere and Wastoure*, *Piers Plowman*, *Mum and the Sothsegger* et *The Crowned Kyng*. Dans le premier cas, c'est une vision (l'auteur est éveillé lorsqu'il se retrouve face à face avec l'allégorie de la Fortune<sup>130</sup>). Dans tous les autres cas, ce sont des rêves. Ils peuvent constituer la structure même du poème, ou n'en former qu'un passage, comme dans *Mum and the Sothsegger*. Ce phénomène

<sup>126</sup> Le contexte de cette critique est hautement politique, lié aux prophéties faites sur Richard II après sa mort. Voir ci-dessous, chapitre 5, p. 251-252.

<sup>127</sup> La prophétie de *Conscience*, aux vers 284-330 du passus III est à cet égard intéressante. Celle de *Clergie*, aux vers 314-25 du passus X, porte sur la dépossession de l'Eglise. Voir ci-dessous, chapitre 10, p. 382-388.

<sup>128</sup> Chaucer, pour ne citer que lui, s'en est amplement servi, dans ses premières œuvres en particulier *The Book of the Duchess*, *The House of Fame*, et *The Parliament of Fowles*. Ces poèmes sont édités dans le *Riverside Chaucer*.

<sup>129</sup> Pour la France, on peut citer, parmi d'autres exemples, le *Songe du Vergier* (éd. M. Schnerb-Lièvre, Paris, 1982) ou le *Songe du Vieil Pèlerin* de Philippe de Mézières (éd. G. W. Coopland, Cambridge, 1969).

<sup>130</sup> Voir l'analyse du poème, annexe 1, p 609-610.



littéraire a été si important qu'il a parfois été considéré par les historiens de la littérature comme un genre littéraire distinct<sup>131</sup>.

De manière générale, le rêve, à partir du XII<sup>e</sup> siècle, joue un rôle important dans le développement de la subjectivité individuelle, en particulier selon Jean-Claude Schmitt :

“Le rêve apparaît... pleinement comme un des grands moyens de définition et d'approfondissement du sujet, mais d'un sujet qui, jusque dans la littérature profane, demeure impensable hors de sa relation à la source du sens, à Dieu”<sup>132</sup>.

Selon Andrew Spearing, qui a consacré un ouvrage entier à la question<sup>133</sup>, l'emploi du rêve ou de la vision, lorsque ce n'est pas un simple artifice littéraire, reflète la conscience qu'ont les poètes de leur propre création poétique. Ce faisant, il pense surtout à Langland et à Chaucer<sup>134</sup>. Cette hypothèse est corroborée par plusieurs autres auteurs, tel David Aers, qui ont travaillé sur cette prise de conscience par les auteurs de leurs œuvres<sup>135</sup>. Ces études vont dans le sens de l'affirmation de Jean-Claude Schmitt. Il nous faudra voir plus précisément comment cela fonctionne dans les poèmes de notre corpus.

Sur un plan plus poétique, l'utilisation du rêve permet au poète une liberté plus importante que dans un cadre narratif réaliste, ainsi que l'expression indirecte de certains sentiments. C'est aussi un bon artifice pour faire intervenir des personnages allégoriques ou autres créations merveilleuses. Surtout, le cadre du rêve permet au poète une justification plus grande sur le plan du contenu :

“Le cadre du songe offre au poète l'avantage de ne pas pouvoir être tenu pour responsable du message politique révélé au sein de la vision. L'écrivain engagé neutralise toute velléité de critique en se présentant, non pas comme le créateur du récit, mais comme un scribe fidèle à la lettre de ce qu'il a entendu”<sup>136</sup>.

Certaines protestations de Langland sur le fait qu'il ne peut interpréter ses visions, par exemple aux vers 209-210 du prologue, après l'exposition de la fable des rats et des souris, vont dans ce sens. Janet Coleman va plus loin en proposant une explication en partie sociale

---

131 Cf. G. Kane, “The Autobiographical Fallacy in Chaucer and Langland Studies” (1965), dans *Chaucer and Langland, Historical and textual approaches*, Londres, 1989, p. 1-14.

132 J. C. Schmitt, “Le sujet du rêve”, dans *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, 2001, p. 295-315, p. 315.

133 A. C. Spearing, *Medieval Dream-Poetry*, Cambridge, 1976.

134 *Ibid.* p. 4-5 : “It may well be that the dream-poem does not constitute a ‘distinct literary kind’, though it does tend towards a certain complex of subject-matter : an ideal and often symbolic landscape, in which the dreamer encounters an authoritative figure, from whom he learns some religious or secular doctrine, and so on. But essentially a dream poem, from the fourteenth century on, is a poem which has more fully realized its own existence as a poem”.

135 D. Aers, *Community, Gender and Individual Identity : English Writings, 1360-1430*, Londres, 1988.

136 Blanchard et Mühlethaler, *Écriture et pouvoir, op. cit.*, p. 42.

au phénomène de l'utilisation du rêve. Celle-ci relèverait d'une sorte de sentiment d'infériorité du poète s'adressant à une audience socialement supérieure à lui<sup>137</sup>.

Ces hypothèses reposent sur la dimension visionnaire accordée au rêve (même s'il n'a pas toujours été utilisé dans cette optique). Cela a été théorisé par Macrobe. Dans son commentaire sur le rêve de Scipion (raconté par Cicéron dans la dernière partie du *De Re Publica*), cet auteur de la fin de l'Antiquité (IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles) définit trois types de rêves significatifs : le *somnium* ou rêve énigmatique, l'*oraculum* ou rêve oraculaire et la *visio* ou vision prophétique<sup>138</sup>. Les deux derniers sont souvent combinés. Pour beaucoup de chercheurs, cette classification était assez connue par les auteurs de notre période. Cependant, cette hypothèse a été remise en cause par Alison Peden<sup>139</sup>. Selon elle, Macrobe n'était plus vraiment utilisé au XIV<sup>e</sup> siècle, au moins en Angleterre. De manière générale, des auteurs comme Chaucer ne semblent pas vraiment s'être appuyés sur des théories précises du rêve. Néanmoins, au-delà de ces questions portant surtout sur des influences directes, on devine ce que cette façon d'appréhender les rêves et la vision implique pour les poètes. Ils donnent au poème une dimension didactique, voire prophétique, et surtout la justifient<sup>140</sup>. Dans ce dessein, beaucoup de poètes remontent à la source, les rêves et les visions de la Bible, et surtout de l'Ancien Testament<sup>141</sup>. Au passus VII, Langland évoque d'ailleurs les problèmes de l'interprétation des rêves en faisant référence à ceux de Nabuchodonosor et de Joseph (vers 149-167).

Ainsi, le rêve permet à la fois au poète d'affirmer sa dimension subjective et personnelle, en même temps que de se justifier et de renforcer le poids didactique de son œuvre.

Cette dimension didactique se retrouve par ailleurs dans la technique du débat. Les débats sont fréquents dans toute la poésie anglaise, et sont souvent associés à l'utilisation des rêves. Dans ce cas, même si ce n'est pas systématique, ils mettent en scène des personnages allégoriques. Dans mon corpus, cette association structure *Wynnere and Wastoure*, *Mum and the Sothsegger* et *Piers Plowman*. En ce qui concerne la poésie non-allitérative, on peut citer *The Debate between Body and Soul*, poème issu d'un motif très populaire, qui est par ailleurs plusieurs fois associé à des poèmes du corpus, comme dans les manuscrits Auchinleck ou

---

<sup>137</sup> Coleman, *Medieval Readers and Writers*, *op. cit.*, p. 162 et suiv.

<sup>138</sup> Macrobe, *Commentaire sur le Songe de Scipion*, éd. et trad. M. Armisen-Marchetti, Paris, 2001.

<sup>139</sup> A. M. Peden, "Macrobius and Medieval Dream Literature", *MAE* 54, 1985, p. 59-73.

<sup>140</sup> Spearing, *Medieval Dream-Poetry*, *op. cit.*, p. 8 et suiv.

<sup>141</sup> A ce sujet, on ne peut que recommander l'article de Jacques Le Goff, qui donne des pistes stimulantes : "Le christianisme et les rêves (II<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles)", dans *L'imaginaire médiéval*, Paris, 1985.

Digby 102142. Plus généralement, il existe de nombreux débats en anglais de nature purement didactique<sup>143</sup>. Là encore, il faudra s'interroger sur l'utilisation qu'en font les poètes, que ce soit Langland ou l'auteur de *Wynnere and Wastoure*, dans la mesure où elle ne relève pas forcément de l'application d'une simple convention<sup>144</sup>.

À propos de l'utilisation de ces différents genres, une remarque s'impose. Ils sont particulièrement fréquents dans la littérature française de l'époque, et il serait intéressant d'effectuer une comparaison approfondie, d'autant qu'une partie au moins de la littérature française était connue en Angleterre, grâce à l'importance de l'utilisation de la langue elle-même<sup>145</sup>. Un exemple en est constitué par les trois pèlerinages de Guillaume de Digulleville (un cistercien actif dans la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle), *Pèlerinage de la Vie humaine*, *Pèlerinage de l'Ame* et *Pèlerinage de Jésus-Christ*<sup>146</sup>. Ces œuvres ont connu une importante diffusion en Angleterre, et une partie a été traduite en anglais<sup>147</sup>. Selon Dorothy Owen, puis John Burrow, Langland en aurait eu connaissance au point de s'en inspirer pour son poème. Selon ce dernier, le poète anglais aurait en particulier repris à Digulleville des éléments pour la mise en scène du Christ<sup>148</sup>. Au-delà de la question des influences directes, ces rapprochements sont intéressants dans l'optique d'une étude de la circulation des textes entre la France et l'Angleterre.

Ainsi, de nombreux genres poétiques apparaissent dans les poèmes de notre corpus, intégrés dans des structures plus larges. Cela est flagrant chez Langland, mais ce phénomène est à l'œuvre ailleurs, dans *Wynnere and Wastoure* ou dans *Mum and the Sothsegger*, qui allient la vision et le débat. En dehors même de l'aspect esthétique, nous verrons au chapitre douze que très souvent, les poètes – surtout Langland – ne se sont pas contentés d'employer ces genres pour leur popularité ou leur intérêt didactique (ou autre), mais les ont manipulés.

---

<sup>142</sup> *Manual*, vol. 3, p. 691.

<sup>143</sup> *Manual*, vol. 3.

<sup>144</sup> D'autres axes d'approche sont possibles, comme l'allégorie, élément fondamental de la littérature médiévale. Voir par exemple A. Fletcher, *Allegory : the Theory of a Symbolic Mode*, Ithaca, 1964 ; R. W. Franck, "The Art of Reading Medieval Personification-Allegory", *ELH* 20 (1953), 237-50 ; D. Aers, *Piers Plowman and Christian Allegory*, Londres, 1975 et de nombreux articles sur des allégories particulières dans *Piers Plowman*.

<sup>145</sup> Cette comparaison a été effectuée par Dorothy Owen pour Langland et certains poèmes français dans son ouvrage *Piers Plowman : A Comparison with some Earlier and Contemporary French Allegories*, Londres, 1912.

<sup>146</sup> Les trois poèmes ont été édités par J. J. Stürzinger, Londres, 3 vol., 1893, 1895, 1897.

<sup>147</sup> *L'ABC of the Virgin* de Chaucer provient du *Pèlerinage de la Vie Humaine*, la *Complaint of the Virgin* d'Hoccleve du *Pèlerinage de l'Ame*. Les deux textes ont été traduits au début du XV<sup>e</sup> siècle : *The Pilgrimage of the Soul : A Critical Edition of the Middle English Dream Vision*, éd. R. P. McGurr, New York et Londres, 1990 ; *The Pilgrimage of the Lyfe of Manhode*, éd. A. Henry, EETS, Londres, 1985, 1988. Cf. J. Burrow, *Langland's Fictions*, Oxford, 1993, Appendice A, "Langland and Digulleville", p. 113-118.

<sup>148</sup> Burrow, *Langland's Fictions*, *op. cit.*, p. 113-4.

Nous devons nous demander dans quelle mesure cela constitue une réponse historique à des problèmes soulevés par les auteurs vis-à-vis de leurs lecteurs.

#### LES SERMONS.

Gerald Owst, dans deux études pionnières sur la prédication à la fin du Moyen Age en Angleterre, a affirmé la dette immense des poètes de complaintes envers les sermons, en particulier ceux du MS Harley 2253 et *The Simonie*<sup>149</sup>. Ainsi, les auteurs de ces œuvres n'auraient fait que répéter les idées mises en place par les prédicateurs des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles, en particulier les frères des ordres mendiants. Il a également souligné les ressemblances dans le style et la construction. Finalement, il tente de démontrer que *Piers Plowman* “ne représente à peu près rien d'autre que la quintessence de la prédication médiévale anglaise rassemblée dans une seule pièce métrique d'un charme et d'une vivacité inhabituels”<sup>150</sup>. Cette affirmation a par la suite été critiquée, et il est vrai qu'à la lecture des ouvrages de Gerald Owst, certaines exagérations apparaissent<sup>151</sup>. Néanmoins, sa contribution à la compréhension des sermons de la fin du Moyen Age anglais a été importante, même si cette dernière est aujourd'hui renouvelée<sup>152</sup>. Par ailleurs, il a eu le mérite de poser la question des relations entre la littérature et les sermons. Ces dernières soulèvent cependant des difficultés, dont certaines sont liées aux problèmes d'appréhension des sermons.

Les sermons forment par définition une tradition orale, mais nous n'en avons actuellement connaissance que par ceux – écrits – qui ont survécu. Nous ne pouvons être entièrement sûrs qu'ils aient été prononcés. Le fait qu'ils subsistent presque tous sous forme de collections peut inciter à penser qu'ils sont surtout utilisés comme modèles. Par ailleurs, ces écrits sont parfois très proches d'autres types littéraires comme la littérature pénitentielle ou les commentaires bibliques et il n'est pas toujours évident d'effectuer les distinctions. La difficulté est encore plus grande dès lors que l'on se tourne vers les sermons en anglais. Il en reste quelques collections, surtout pour la fin de la période. On peut citer le *Festial* de Mirk

---

149 G. R. Owst, *Literature and pulpit in medieval England*, Cambridge, 1933, 1961, p. 218 : “Not merely the general tone of condemnation of the poems, but the very phrases of satire or invective used are characteristic of the pulpit, which employs them with ceaseless reiteration.”

150 G. R. Owst, *Preaching in medieval England*, Cambridge, 1926, New York, 1965, p. 295 : *Piers Plowman* “represents nothing more nor less than the quintessence of English medieval preaching gathered up into a single metrical piece of unusual charm and vivacity”.

151 Par exemple lorsqu'il s'exclame à la page 219 de *Literature and pulpit*, *op. cit.*, “... we may look forward with confidence to the day when every text-book in the land will pay them their long-neglected due, hailing them as the fathers of vernacular satire, pioneers of popular freedom.”

152 On peut se référer notamment à l'ouvrage de H. Leith Spencer, *English Preaching in the Late Middle Ages*, Oxford, 1993.

daté des années 1380<sup>153</sup>, les sermons qui proviennent du MS Royal 18 B xxiii<sup>154</sup>, ou la collection intitulée *Jacob's Well*<sup>155</sup>. Il nous reste également des sermons wycliffites et lollards<sup>156</sup>. Plus précoce est la *Northern Homily Collection* (qui date de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, mais qui apparaît dans plusieurs manuscrits aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles)<sup>157</sup>. Il faut également évoquer le *South English Legendary*, contemporain, qui ne constitue pas à proprement parler un cycle de sermons, mais un ensemble de vie de saints qui pouvait constituer une source importante pour la prédication<sup>158</sup>. Ces deux cycles se retrouvent dans des manuscrits contenant des poèmes du corpus (dans le MS Vernon par exemple). Ce sont autant des œuvres poétiques que des outils d'instruction.

Hormis ces collections anglaises, certains sermons écrits en latin ont été peut-être dits en anglais. De toute façon, ils semblent avoir eu une influence importante sur les premières. Il y a les collections des évêques Thomas Brinton ou Philip Repingdon, ce dernier ayant d'abord été un lollard très actif<sup>159</sup>. Enfin, tout au long de la période, des vers en anglais apparaissent dans des textes en latin dans des proportions non négligeables. C'est le cas par exemple du *Fasciculum Morum*, étudié par Siegfried Wenzel<sup>160</sup>. Cela montre d'une autre manière l'importance didactique de la poésie.

Pour comprendre les sermons, on peut trouver des informations dans les *artes praedicandi* et les collections d'*exempla*. Les *artes* étaient des manuels destinés aux prêcheurs pour la composition de leurs sermons et ils comprenaient des conseils et de nombreux exemples<sup>161</sup>. Quant aux collections d'*exempla*, elles contenaient nombre de références, d'histoires, de fables de toutes sortes, sacrées ou profanes<sup>162</sup>. Elles étaient de plus en plus classées par ordre alphabétique. La plupart de ces ouvrages ont été écrits par les franciscains et surtout les dominicains, qui avaient une bonne expérience de cet art. Une collection connue

---

153 *Mirk's Festial : A Collection of Homilies by Johannes Mirkus (John Mirk)*, éd. T. Erbe, EETS c.s. 96, Londres, 1905.

154 *Middle English Sermons*, éd. W. O. Ross, EETS 209, Londres, 1940.

155 *Jacob's Well*, éd. A. Brandeis, EETS o.s. 115, Londres, 1900.

156 A. Hudson et P. Gradon, *English Wycliffite Sermons*, 4 vol., Oxford, 1983-1996.

157 *The Idea of Vernacular*, *op. cit.*, p. 125-30.

158 *Ibid.*, p. 195-200.

159 Cf. *The Sermons of Thomas Brinton, Bishop of Rochester (1373-1389)*, éd. M.A. Devlin, Camden Society Third Series vol. 85-86, Londres, 1954 ; sur Repingdon, voir la base de données en ligne de J. P. Genet disponible sur le site du LAMOP ([lamop.univ-paris1.fr/W3/](http://lamop.univ-paris1.fr/W3/)).

160 *Fasciculum Morum*, éd. S. Wenzel, Cambridge, 1989 ; du même, *Verses in Sermons. "Fasciculus Morum" and its Middle English Poems*, Cambridge, 1978.

161 Cf. M. G. Briscoe, *Artes praedicandi, Typologie des sources du Moyen Age occidental* 61, Turnhout, 1992. Les *artes* étaient particulièrement abondants au XIV<sup>e</sup> siècle en Angleterre, et certains vont au-delà des questions de compositions en donnant des conseils sur le comportement du prédicateur, comme le manuel du dominicain Thomas Waleys (p. 36-42). Il y a ainsi un rapprochement possible avec le contenu des sermons et de la littérature moralisante.

162 Cf. C. Brémond, J. Le Goff, J. C. Schmitt, *L'exemplum, Typologie des sources du Moyen Age occidental* 40, 1996<sup>2</sup>.

pour l'Angleterre, et qui a été apparemment très utilisée, est la *Summa Predicantium* du dominicain John Bromyard, datée des années 1360-1363. Selon Janet Coleman, “de nombreux *exempla* des sermons contemporains et de la littérature peuvent également être trouvés dans Bromyard”<sup>164</sup>.

Cette observation soulève une autre difficulté qui concerne à la fois les sermons et la littérature en même temps que leurs rapports entre eux. En effet, si elle est exacte, elle implique que beaucoup d'éléments utilisés par les auteurs appartenaient à une large tradition de stéréotypes. Or, dans notre optique, cela s'avère d'une importance cruciale, puisqu'il faut justement faire la part des stéréotypes, des idées originales et des contingences réelles. Il faut également appréhender la manière dont les stéréotypes, lorsqu'ils sont utilisés, sont transformés. Sur le problème de l'influence des sermons et de l'utilisation de leur matériau, Leith Spencer note que :

“... la nature livresque et conservatrice du matériau de la prédication médiévale anglaise restreint la valeur de preuve de ce qui apparaît comme un commentaire contemporain social des prédicateurs... nous ne pouvons jamais savoir quelle quantité de l'enseignement de la chair disponible était absorbée par les gens qui avaient l'inclination et l'opportunité de l'écouter”<sup>165</sup>.

Sa remarque est ici générale, mais elle montre qu'il apparaît difficile de savoir dans quelle mesure les sermons ont influencé les poètes. Le phénomène a sans doute existé, mais la plupart du temps, il s'est manifesté de manière indirecte et diffuse. Mais ce problème ne se pose pas seulement pour les sermons, nous l'avons vu en introduction. Il implique en effet que l'on s'interroge sur l'articulation entre les différents types de discours utilisés par les poètes – le sermon pouvant à la fois être considéré comme un genre littéraire et comme un discours institutionnel – et sur l'adaptation d'éléments perçus comme des stéréotypes.

\*\*\*\*\*

---

<sup>163</sup> John Bromyard, *Summa praedicatorum*, Venise, 1586.

<sup>164</sup> Coleman, *Medieval Readers and Writers*, *op. cit.*, p. 179 : “...most *exempla* found in contemporary sermons and literature can also be found in Bromyard”.

<sup>165</sup> Spencer, *English Preaching in the late Middle Ages*, *op. cit.*, p. 91 : “... the bookish and conservative nature of medieval English preaching material restricts the evidential value of what appears to be contemporary social comment by the preachers... we can never know how much of the pulpit teaching available was absorbed by the people who had the inclination and opportunity to listen to it”. L'affirmation de la nature conservatrice des sermons a cependant été contestée par Patrick Horner, selon lequel il faut prendre garde aux nuances présentes dans les sermons : “It is the preacher's additions, omissions and variations – their departures from... what might be... appropriately called commonplaces – which often provide the evidence of changing attitudes” (“Preachers at St Paul's Cross : Religion, Society and Politics in Late Medieval England”, dans *Medieval Sermons and Society : Cloister, City, University*, éd. J. Hamesse, B. M. Kienzle, D. L. Stoudt, A. T. Thayer, Louvain-la-Neuve, 1998, p. 261-82, p. 262-3).

La rapide analyse que nous venons d'effectuer suggère plusieurs remarques. L'accent est mis sur l'importance de l'aspect didactique des poèmes. Hormis les sermons, les littératures dévotionnelles et didactiques, abondamment présentes dans les manuscrits de notre corpus, n'ont pas été abordées en tant que telles car elle couvrent un tel pan de la production textuelle du XIV<sup>e</sup> siècle qu'une comparaison générale est impossible dans le cadre de cette étude. Les exemples de sermons, mais les *dream-visions*, peuvent cependant constituer des points d'ancrage intéressants. Outre l'aspect didactique, ils mettent en exergue les difficultés de classification d'une grande partie de la littérature médiévale. Or, ces difficultés s'avèrent bien réelles pour les poèmes de mon corpus, et en particulier pour *Piers Plowman*. Pour ce poème, tous les genres de l'époque ont été évoqués par les érudits, de la chanson d'aventure à l'apocalypse, en passant par le débat, la satire, la narration biblique ou encore le traité didactique<sup>166</sup>. Une approche classificatoire est utile pour l'inscription d'un texte au sein du fonctionnement global de la production textuelle ; mais il faut la dépasser.

Si ce parcours indique que de nombreux thèmes et approches sont similaires et que les poèmes de notre corpus s'inscrivent bien dans une production globale, il soulève la question majeure des rapports entretenus par les poètes avec des éléments bien ancrés dans cette production, et que l'on pourrait qualifier de stéréotypes. Cela n'apparaît pas seulement sur le plan des thèmes, mais aussi sur le plan des types de discours, représentés ici par des genres. Finalement, une approche de ces textes imbriqués dans une production générale, nous montre déjà, avant même une étude interne, l'existence d'un système de relations extrêmement complexe entre différents éléments, la langue, la forme d'un texte, les genres littéraires, sur lesquels nous reviendrons fréquemment dans les chapitres suivants. Il nous faut maintenant introduire les acteurs.

---

<sup>166</sup> Voir par exemple, M. Bloomfield, *Piers Plowman as a Fourteenth-Century Apocalypse*, New Brunswick, 1962, p. 7-34 ; S. Justice, "The Genres of *Piers Plowman*", *Viator* 19, 1988, p. 291-306.

## CHAPITRE DEUX

### LES AUTEURS

Évoquer les auteurs apparaît comme une gageure. La situation est paradoxale, dans la mesure où l'identification des poètes par des sources externes est presque toujours impossible. Ils restent anonymes, excepté l'auteur de *Piers Plowman*, William Langland, sur lequel les informations sont néanmoins fragmentaires et ténues, nous le verrons. On ne peut donc avancer que quelques hypothèses, en se fondant sur la provenance des poèmes et surtout sur leur contenu, d'où le paradoxe, puisque l'on considère généralement, en tout cas pour la période contemporaine, que l'origine de l'auteur aide (en partie) à expliquer le contenu de ses œuvres (sans verser pour autant dans le déterminisme). Dans ces conditions, avancer des hypothèses sur un auteur à partir de son œuvre apparaît dans une large mesure comme un biais artificiel. Anne Middleton a bien résumé ce problème :

“La connaissance ‘historique’ vient de ce qui est vu comme ‘externe’ au poème, la compréhension ‘littéraire’ dérive [de ce qui est] interne – et elles offrent deux ordres de vérité virtuellement incommensurables”<sup>167</sup>.

À la limite, l'établissement d'hypothèses concernant les auteurs, ne relevant que d'une étude interne, se situe donc dans la sphère littéraire. Cependant, il nous a paru important d'évoquer ces hypothèses, lorsqu'elles permettent de se faire une idée, même approximative, des milieux dans lesquels nos auteurs évoluaient, et de mieux cerner l'étude précise du contenu dans une perspective historique.

Trois groupes se distinguent, grossièrement chronologiques. Un premier comprend les poèmes allitatifs provenant des Midlands, essentiellement de leur partie Nord. Un second est constitué par le seul poème de *Piers Plowman*. Un dernier regroupe les poèmes postérieurs à *Piers Plowman* et influencés par lui. Ils ont une origine plus méridionale que les autres.

#### 1. Les poètes des Midlands.

La tradition allitérative a été un phénomène étroitement lié à cette région<sup>168</sup>. Cela donne quelques informations sur l'origine géographique des poètes, sans possibilité toutefois de précision extrême puisque la seule étude du dialecte ne permet pas de parvenir à une

---

<sup>167</sup> A. Middleton, “William Langland’s ‘Kynde name’. Authorial Signature and Social Identity in Late Fourteenth-Century England”, dans *Literary Practice and Social Change in Britain, 1380-1530*, éd. L. Patterson, Berkeley et Los Angeles, 1990, p. 15-82, p. 21 : “‘Historical’ knowledge comes from that which is seen as ‘external’ to the poem, ‘literary’ understanding is derived ‘internally’ – and they offer two virtually incommensurable orders of truth”.

<sup>168</sup> Voir ci-dessus, chapitre 1, p. 37-43.



localisation exacte. En outre, la localisation ne renseigne pas sur l'origine sociale des poètes. Les hypothèses ayant trait à cette origine sont donc liées au contenu des textes. C'est en effet en s'appuyant sur les références internes, en prenant pour point de départ la culture des poètes, que les érudits ont formulé leurs conclusions. Le point le plus important et sur lequel l'accord est général porte sur le fait que la culture des poètes dépassait le cadre provincial et régional des Midlands<sup>169</sup>. La plupart sont en effet au courant de ce qui se passe dans le pays, voire au dehors, et ont même souvent une connaissance profonde d'événements nationaux et internationaux, ainsi que du fonctionnement des rouages politiques. En revanche, ils n'ont probablement pas de culture universitaire. Cette hypothèse a été résumée par Thorlac Turville-Petre de manière concise (et lyrique) :

“Les auteurs comme leur audience étaient fermement enracinés dans leur culture provinciale, leur société locale, leur langage, leurs paysages de bois, de collines et de vallées ; en même temps, ils étaient intimement au fait des heurts des événements dans un monde plus large, décisions d'un roi et de ses ministres, effets de la taxation nationale et locale, batailles dans des pays distants, enjeux théologiques et moraux durables dans un âge si préoccupé de ses propres valeurs matérielles”<sup>170</sup>.

À cet égard, le cas du poète de *Wynner and Wastoure* a été mis en avant à plusieurs reprises :

“...ces poètes... peuvent être d'origine régionale, mais ils n'ont pas une perspective 'provinciale'. Le poète de *Wynner and Wastoure* peut faire des remarques folâtres sur le destin du fils d'un *western wy* [homme de l'ouest] si celui-ci est envoyé dans la métropole corrompue, mais l'orientation de son poème pointe vers Londres et la cour”<sup>171</sup>.

En effet, comme le montre l'analyse du poème, les préoccupations du poète traduisent sa nostalgie pour les Midlands ; mais elles atteignent une dimension nationale, et nous reviendrons largement sur cet aspect<sup>172</sup>. La description des armées des deux partis, par exemple, fourmillent d'éléments reflétant une connaissance de la cour, des campagnes d'Edouard III et plus généralement de la société politique anglaise. Le sujet même du poème,

<sup>169</sup> Cette région faisait partie des zones dynamiques du pays.

<sup>170</sup> Turville-Petre, *Alliterative poetry*, *op. cit.*, p. 5 : “Both author and audience were firmly rooted in their provincial culture, their local society, their language, their landscapes of woods and hills and valleys ; at the same time they were keenly aware of the impingement of events in a wider world, the decisions of a king and his ministers, the effects of the national and local taxation, the battles in distant countries, and the abiding theological and moral issues in an age so preoccupied with its own material values”.

<sup>171</sup> Pearsall, “The Alliterative Revival...”, *op. cit.* p. 38 : “those poets... may be regional in origin, but they are not ‘provincial’ in outlook. The poet of *Winner and Waster* may make his playful remarks about the fate of the son of a ‘western wy’ if he is sent to the wicked metropolis, but the orientation of his poem is towards London and the court”. L'auteur fait allusion aux vers 7-9 du poème : “Dare neuer no westren wy while this werlde lasteth/ Send his sone southewarde to see ne to here/ That he ne schall holden byhynde when he hore eldes” (Aucun homme de l'ouest n'oserait jamais, pendant que ces temps durent, envoyer son fils au sud pour voir ou entendre, car il ne resterait pas à la maison, tandis que [le père] deviendrait vieux et grisonnant).

<sup>172</sup> Voir l'annexe 1, p. 603-633, pour l'analyse des textes. Ces thèmes seront envisagés dans la deuxième partie.

le statut de l'argent dans la société et dans son gouvernement, reflète bien un large intérêt pour les affaires du monde.

Un certain nombre de ces poètes étaient sans doute des clercs, comme l'auteur de *Song of the Husbandman*<sup>173</sup>, et peut-être aussi celui de *The Simonie*<sup>174</sup>. Cependant, ces clercs pouvaient aussi bien être au service de l'Église qu'employés dans l'administration du comté ou d'un seigneur, ces deux aspects apparaissant dans les poèmes.

Néanmoins, les poètes ont également pu être des laïcs. Le XIV<sup>e</sup> siècle est un siècle où les laïcs, et surtout ceux qui appartiennent à la *gentry*, participent de plus en plus à l'administration, et élargissent leurs horizons culturels<sup>175</sup>. La bonne connaissance de la loi par les poètes le montre<sup>176</sup>. Or, celle-ci n'est plus seulement l'apanage des clercs. La distinction entre clercs et laïcs dans ce domaine – comme dans celui de l'administration – est donc de plus en plus ardue. Elle n'est peut-être pas essentielle dans le sens où les uns comme les autres pouvaient, s'ils participaient aux affaires locales ou nationales, avoir les mêmes préoccupations et où, bien sûr, ils avaient des origines sociales semblables à celles des laïcs. Dans son étude sur le Cheshire et le Lancashire, Michael Bennett a tenté de montrer que certains poètes du renouveau allitératif font partie de tels réseaux, impliqués dans le gouvernement local et même central. Il ne précise pas si ce sont des clercs ou des laïcs, mais il est clair que la *gentry* y a joué un rôle fondamental. Il émet l'hypothèse suivante qui concerne l'auteur de *Wynnere and Wastoure* :

“Bien au fait des enjeux contemporains et évitant fermement une perspective provinciale, le premier était probablement un homme du cru employé à Westminster plutôt qu'un *gentleman* de la campagne”<sup>177</sup>

Cette hypothèse est acceptée par Stéphanie Trigg, récente éditrice du poème, au vu de l'étude du dialecte de ce dernier. Celui-ci, s'il est apparenté au dialecte de la région du nord-ouest des Midlands, contient cependant des traits de celui de Londres<sup>178</sup>.

---

173 Coleman, *Medieval Readers and Writers...*, *op. cit.*, p. 63.

174 Cf. J. Maddicott, “Poems of Social Protest in Early Fourteenth Century”, in *Proceedings of the 1985 Harlaxton Symposium*, éd. W.M. Ormrod, Cambridge, 1986, 130-144, qui note, à propos de ces poèmes : “My provisional and tentative belief is that the poems were the work of clercs, possibly friars, possibly university masters, possibly the educated parish clergy : men at any rate who were familiar with what would later be called the ‘condition of the people’” (p. 144). Il cite en exemple les noms de Ralph Acton et de William de Paull (p. 135-6).

175 Coleman, *Medieval Readers and Writers...*, *op. cit.*, p. 8-50.

176 Cf. Alford, *Glossary*. On y trouve de nombreuses références à d'autres poèmes, bien que le glossaire soit constitué à partir du texte de Langland. Cet aspect sera traité dans le chapitre 6.

177 M. Bennett, *Community, Class and Careerism : Cheshire and Lancashire Society in the Age of Sir Gawain and the Green Knight*, Cambridge, 1983, p. 233 : “Well acquainted with topical issues and firmly eschewing a provincial perspective, the former was more likely a local man employed at Westminster than a country gentleman”.

178 Trigg, *Wynnere and Wastoure*, p. xxi-xxii.

Reste à se poser la question d'un éventuel patronage concernant ces poèmes. Celle-ci est extrêmement floue dans la mesure où il n'y en a aucune preuve formelle. Cependant, si l'on accepte le fait que ces poètes appartenassent à un réseau, on peut se demander si leur activité artistique ne faisait pas partie des occupations dépendantes du seigneur du réseau – du patron. Ce problème concerne la formation et l'audience des poèmes, mais il touche également à l'interprétation même des contenus, dans le sens où une complainte n'a pas la même tonalité si elle est spontanée ou si elle est commandée. Il reste ouvert cependant, car il est difficile de déterminer si les poètes ont écrit directement pour un patron.

Finalement, en dehors du fait que les poètes n'étaient pas de pauvres hères et qu'ils étaient intégrés dans la société des Midlands, sans doute au sein de *households*, sans pour autant y être enfermés, il est difficile d'aboutir à des conclusions précises concernant leur statut social. Dans tous les cas, même lorsque le nom de l'auteur est connu, cette origine n'est pas facile à identifier.

## 2. William Langland.

Une fois encore, le poème *Piers Plowman* se distingue des autres poèmes du corpus, car l'auteur en est connu. Son nom tout au moins, car les informations le concernant restent très lacunaires. De ce fait, les hypothèses sur son compte foisonnent, et sont parfois extrêmement éloignées les unes des autres, à tel point que l'on a pu parler de mythe de Langland<sup>179</sup>. Cette abondance met en relief les problèmes liés aux tentatives de reconstruction de la vie d'un auteur médiéval<sup>180</sup>.

William Langland a probablement vécu entre 1330 et la fin des années 1380 (les discussions sur la date de la dernière version sont nombreuses<sup>181</sup>). Ce nom apparaît dans une mention du manuscrit Dublin, Trinity College 212 (ex D 4.1), daté des environs de 1400, qui nous fournit quelques éléments sur les origines de Langland<sup>182</sup> :

“Memorandum quod Stacy de Rokale pater Willielmi de Langlond qui Stacius fuit generosus et morabatur in Schiptoun under whicwode tenens domini le Spenser in comitatu Oxoniensi qui predictus Willielmus fecit librum qui vocatur Perys Ploughman”<sup>183</sup>.

---

179 C. D. Benson, “Langland’s Myth”, dans *William Langland’s Piers Plowman. A Book of Essays*, éd. K. Hewett-Smith, Londres, New York, 2001, p. 83-99.

180 Voir Hudson, “William Langland’s Kynde Name”, *op. cit.*, pour une analyse détaillée de ces questions.

181 Annexe 1, p. 613.

182 Manuscrit n°3 de l’annexe 2, p. 641.

183 “Il vaut la peine de consigner que Stacy de Rokale était le père de William de Langlond ; ce Stacy était de gente naissance et vivait à Shipton-sous-Wychwood, un tenancier de Lord Spenser dans le comté d’Oxfordshire. Le susdit William a fait le livre qui est appelé Pierre le Laboureur”. Ce Lord Spenser était probablement le troisième Hugh Despenser (Hanna, *Langland*, p. 2-3). La famille des Despenser était bien implantée dans les Midlands, malgré un

Le nom donné est confirmé par un vers de la version B :

“I have lyved in londe, quod I, my name is Longe Will”<sup>184</sup>.

Tout le monde est d'accord aujourd'hui pour attribuer la paternité de *Piers Plowman* à Langland, même si les controverses ont été nombreuses<sup>185</sup>. Il est également à peu près établi qu'il est originaire du Worcestershire, à l'ouest de l'Angleterre, dans les Midlands. Le *lord* Spencer mentionné ci-dessus avait ses propriétés près de Malvern, plusieurs fois cité dans le poème. Le poème est écrit dans le dialecte de cette région. Par ailleurs, la forme même du poème, le vers allitératif, contribue à situer l'auteur dans cette région, puisqu'il a pu y prendre connaissance plus facilement qu'ailleurs de la tradition allitérative. Sa famille appartenait probablement à la petite *gentry*, son père Stacy de Rokaile étant mentionné comme *generosus* – *gentleman*, tenancier de terres de *lord* Despenser.

Ces informations, précieuses lorsqu'on les compare au silence entourant nos autres poèmes, sont malheureusement les seules indications externes. Au demeurant, elles corroborent l'hypothèse d'une importance grandissante de la *gentry* dans la production littéraire. Pour le reste, tout ce qui a été dit sur l'auteur, et notamment sur sa formation, provient d'éléments internes à l'œuvre.

Beaucoup d'érudits se sont interrogés sur le lieu où Langland avait pu acquérir l'éducation et la culture qui transparaissent dans son œuvre. En effet, il connaît bien la Bible, particulièrement les Psaumes, les Évangiles et les Épîtres ; le Missel lui est également familier. Il a une connaissance certaine de l'exégèse biblique<sup>186</sup>. Par ailleurs, il est au fait des grands thèmes théologiques du siècle et des écrits des Pères de l'Église, sans doute au moins en partie par le biais de certains manuels pastoraux, comme l'*Oculus Sacerdotis* de William de Paull (vers 1320)<sup>187</sup>. Il avait une bonne maîtrise du droit car les expressions juridiques sont nombreuses<sup>188</sup>. Il devait même posséder un peu de français. De manière générale, comme l'a fait remarquer Kathryn Kerby-Fulton – mais l'on s'en aperçoit à la lecture du

---

passé agité du temps d'Edouard II. Les Despenser étaient alors des favoris du roi honnis (cf. C. Given-Wilson, *The English nobility in the late middle Ages : the 14th century political community*, Londres, 1987, p. 32 et suiv).

<sup>184</sup> *Piers Plowman* B, XV 152 : “J'ai beaucoup vécu dans ce monde, dis-je, et mon nom est Long Will”.

<sup>185</sup> Encore que les présomptions sont de plus en plus fortes sur le fait que Langland soit un pseudonyme. A ce sujet, voir K. Kerby-Fulton et S. Justice, “Langlandian Reading Circles and the Civil Service in London and Dublin, 1380-1427”, *New Medieval Literature* 1, 1997, p. 59-83.

<sup>186</sup> Voir les différents travaux de John Alford sur ce sujet et ci-dessous, chapitre 11, p. 412-415.

<sup>187</sup> Cf. K. Kerby-Fulton, “Piers Plowman”, *CHMEL*, p. 513-538, notamment p. 527-28. Sur la connaissance que Langland a pu avoir des manuels pastoraux, voir N. Gray, “A Study of *Piers Plowman* in Relation to the medieval penitential tradition”, Diss. Cambridge University, 1984 ; sur l'*Oculus Sacerdotis*, voir L. E. Boyle, “The *Oculus Sacerdotis* and Some Other Works of William of Pagula”, *TRHS* 5, 1955, p. 81-110. Ce manuel pastoral subsiste dans près de cinquante manuscrits.

<sup>188</sup> Alford, *Glossary*. Voir ci-dessous le chapitre 6.

poème – c’est la variété de ses connaissances qui est surprenante, dépassant la simple connaissance cléricale<sup>189</sup>.

Les chercheurs sont en désaccord sur l’origine de son savoir. Peut-être est-il allé à l’abbaye de Great Malvern, ou bien a-t-il commencé ses études à Oxford et effectué au moins les premières années Cette dernière hypothèse a été émise par Francis du Boulay et Janet Coleman<sup>190</sup>. Elle est étayée par sa maîtrise des méthodes rhétoriques et logiques ; si c’est le cas, il n’a pu y rester. John Bowers avance qu’il aurait en fait étudié dans l’école cathédrale, plus précisément celle de Worcester<sup>191</sup>, située dans la région de naissance du poète et contrôlée par un chapitre régulier bénédictin ; or, plusieurs passages de *Piers Plowman* suggèrent que Langland connaissait bien le mode de vie et de pensée bénédictins<sup>192</sup>.

Parmi les différentes hypothèses effectuées sur sa carrière, deux d’entre elles reviennent fréquemment. Si l’on en croit les diverses références présentes dans son poème, Langland était un clerc n’ayant reçu que les ordres mineurs, qui a peut-être gagné sa vie – au moins en partie – en disant des prières, en lisant des psaumes :

“And thow medlest thee with makynge – and myghtest go seye thi Sauter,  
And bidde for hem that yyveth thee breed”<sup>193</sup>.

Dans la version A, *Will* le rêveur est également présenté comme un scribe (passus VIII, vers 42-4), et la connaissance du vocabulaire et des documents juridiques dont Langland fait preuve conduit à penser qu’il a pu travailler comme scribe, rédigeant des documents de ce type<sup>194</sup>. Cette dernière hypothèse nous semble plausible, mais ces deux activités ne sont pas incompatibles.

Pour le reste, nous ne savons rien de ses moyens de subsistance, et il a peut-être même été réduit à mendier :

“Now with hym, now with here ; on this wyse I begge  
Withoute bagge or botel but my wombe one...”<sup>195</sup>

---

189 Voir par exemple ci-dessous, chapitre 4, p. 137-138, pour sa connaissance des techniques des métiers du textile.

190 F.R.H. du Boulay, *The England of Piers Plowman*, Cambridge, 1991, p.21-22. Coleman, *Medieval readers and writers*, *op. cit.*, p. 34.

191 J.M. Bowers, *The crisis of will*, Washington, 1986, p.19 et suiv.

192 Sur cet aspect, voir aussi Kerby-Fulton, “Piers Plowman”, *op. cit.*, p. 531.

193 *Piers Plowman* B XII, 16-17 : Et toi, tu es là, t’amusant à versifier quand tu pourrais t’employer à dire tes Psaumes, et prier pour ceux qui pourvoient à ta nourriture.

194 Cf. K. Kerby-Fulton et S. Justice, “Langlandian Reading Circles and the Civil Service in London and Dublin, 1380-1427”, *New Medieval Literature* 1, 1997, p. 59-83, p. 63.

195 *Piers Plowman* C V, 51-52 : “Une fois ici, une fois là ; de cette manière je mendie, sans sac ni bouteille, mais avec mon seul estomac...”

Ces derniers vers proviennent d'un long passage (C V, 1-108) que plusieurs auteurs ont considéré comme autobiographique. Les controverses à ce sujet sont toutefois importantes<sup>196</sup>. Une chose est sûre cependant, Langland ne faisait pas partie du clergé privilégié, et là encore, la frontière entre clerc et laïc apparaît souvent floue. Nous verrons que cet aspect est mis en exergue dans le poème<sup>197</sup>. Par ces différents traits, il ne cadre pas avec les hypothèses sur le statut social des poètes du renouveau allitératif. Il ne semble ni faire carrière dans l'administration royale, ni être vraiment intégré dans les réseaux de la *gentry* (bien qu'il en soit peut-être issu) ou dans la maisonnée d'un seigneur, en tout cas de manière permanente. Cependant, il est peu vraisemblable qu'il n'ait eu aucun soutien, surtout au vu de la rapidité de la diffusion de son œuvre<sup>198</sup>. Janet Coleman note qu'il a pu être patronné par des marchands londoniens, car les manuscrits sont souvent très corrompus<sup>199</sup>. Mais cela ne constitue pas, à notre avis, une raison suffisante, comme nous le verrons dans le troisième chapitre de cette partie. Anne Middleton émet l'hypothèse qu'à la fin de sa vie, lors de son retour probable dans sa province d'origine, Langland a été soutenu par les Despenser, grande famille bien implantée dans les Midlands, propriétaires des terres tenues par son père<sup>200</sup>.

Enfin, il a sans doute habité Londres, au moins pendant quelques temps. Il y a en effet plusieurs références précises à la ville dans le poème<sup>201</sup>. C'est au cours de ce(s) séjour(s) qu'il a appris à connaître aussi bien les événements contemporains que le fonctionnement de la société politique. Néanmoins, la manière dont il est parvenu à cette connaissance reste un mystère. Au contraire de Geoffrey Chaucer et dans une moindre mesure de John Gower, nous ne possédons pas de documents sur la nature des relations de Langland à Londres, puisque nous n'en avons pas sur sa vie<sup>202</sup>. Récemment cependant, des hypothèses ont été formulées sur les activités de Langland à Londres. Il n'aurait pas été si isolé que l'on pourrait le croire *a*

---

196 Cette 'autobiographie' (dont la traduction est donnée en appendice de l'annexe 1, p. 634-636) a provoqué une littérature abondante, d'autant que ce passage, qu'il soit réellement autobiographique ou non, apporte en tout cas des éléments précieux sur les rapports de l'auteur avec son texte à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle. Nous y reviendrons dans le chapitre 13. Voir notamment les articles réunis dans le recueil *Written Work. Langland, Labour and Authorship*, éd. S. Justice et K. Kerby-Fulton, Philadelphie, 1997.

197 Voir ci-dessous, chapitre 4, p. 115-121.

198 Voir ci-dessous, chapitre 3, p. 70-71.

199 Coleman, *Medieval Readers and Writers*, *op. cit.*, p. 22

200 A. Middleton, "William Langland's 'Kynde Name' : Authorial Signature and Social Identity in Late Fourteenth Century", dans *Literary practice and social change in Britain, 1380-1530*, éd. L. Patterson, p. 15-82 et notamment p. 20. Selon Aubrey Schmidt toutefois, il n'a pas eu de véritable patron (*The Clerkly Maker : Langland's Poetic Art*, Cambridge, 1987, p. 2)

201 C. Barron, "William Langland, A London poet", dans *Chaucer's England Literature in historical context*, éd. B. Hanawalt, p. 91-109. Voir ci-dessous, chapitre 4, p. 128-130, pour la complexité de ses perceptions par rapport à Londres.

202 Pour Chaucer, voir D. Pearsall, *The Life of Geoffrey Chaucer*, Oxford, 1992 ; pour Gower, voir J. Fisher, *John Gower : Moral Philosopher and Friend of Chaucer*, Londres, 1964.

*priori*, en tout cas au vu de la manière dont il présente sa *persona*<sup>203</sup>. Mais ceci relève surtout de ses relations, et donc de son audience.

Il faut mentionner deux autres hypothèses sur Langland, très marginales par rapport au relatif consensus sur le fait qu'il était un clerc mineur et sans doute un scribe. La première est celle de David Fowler qui, partant du principe qu'il y a deux auteurs différents pour le poème, le premier pour la version A et le second pour les autres, suggère que ce dernier pourrait être John Trevisa, traducteur contemporain de Langland, patronné par Thomas Berkeley<sup>204</sup>. Cette hypothèse repose cependant sur des indices très fragiles et elle est très contestée.

La seconde hypothèse est celle de Lawrence Clopper. Selon lui, Langland aurait probablement été un Franciscain<sup>205</sup>, sa grande théorie étant que le poème lui-même est avant tout teinté de franciscanisme<sup>206</sup>. Le poème s'adresserait selon lui avant tout à des frères mineurs. Mais d'une part, nous le verrons, il n'y a pas de trace précoce (reconnue pour le moment) de ce type d'audience<sup>207</sup> ; d'autre part, l'auteur soulève un certain nombre d'obstacles à ses propres hypothèses. Il les balaye, mais celles-ci me paraissent au contraire significatives :

“Lorsqu’il a formulé l’analyse raisonnée selon laquelle il pouvait légitimement inclure les accusations que d’autres font à l’encontre des frères, a-t-il considéré que son poème pouvait être mal interprété comme un poème antifraternel ? Est-ce que cela lui importait puisque les accusations qu’il rapportait étaient déjà publiques ? Est-ce de sa part une tactique de mortification ? Est-ce que le risque d’une mauvaise lecture était moins important que l’appel à la réforme ? Si les premiers lecteurs étaient une coterie de franciscains réformistes, auraient-ils vu le risque de mauvaise interprétation par d’autres ?<sup>208</sup>”

La question essentielle est ainsi celle d'une mauvaise lecture qui apparaît obligatoire. Il y a certes des problèmes évidents d'interprétation et il est clair que Langland a souvent été “mal

---

203 Kerby-Fulton et Justice, “Langlandian Reading Circles”, *op. cit.* De toute manière, sa connaissance évidente des affaires du royaume rend cet isolement intenable.

204 D. C. Fowler, *Piers Plowman : Literary Relations of the A and B Texts*, Seattle, 1961 ; *The life and times of John Trevis, medieval scholar*, Londres, 1995.

205 L. Clopper, *Songs of Rechelesness. Langland and the Franciscans*, Arn Arbor, 1997.

206 “If we have a writer who combines a reformist Franciscan stance with an imitation of Bonaventuran exemplarism, and if that poet also writes into his poem the idiosyncratic Bonaventuran theology that combines the fecundity of the Father with the notion of Christ as medium, and if that poet creates a theology of history that posits a crucial role for the friars in the last days, then we must wonder if the poet is not resident within this rich Franciscan milieu” (*ibid*, p. 327). Le traitement des frères par Langland sera envisagé dans la troisième partie.

207 Alors que les traces pour d'autres types d'audiences sont beaucoup plus nombreuses. Voir ci-dessous, chapitre 3, p. 101-109.

208 Clopper, *Songs of Rechelesness, op. cit.*, p. 332 : “When he formulated the rationale that he could legitimately include the accusation that others make about the friars, did he consider that his poem could be misread as an antifraternal poem ? Did it matter to him since the accusations he reports were already public ? Is his a tactic of shaming ? Was the risk of misreading less important than the call to reform ? If the primary readers were a coterie of reformist Franciscans, would they have seen the risk of misreading by others ?”

interprété”, encore que cette affirmation soulève un certain nombre de problèmes, mais cette hypothèse paraît cependant un peu extrême. Elle a cependant eu le mérite d’insister sur sa connaissance d’enjeux dont se sont beaucoup préoccupés les Franciscains, qui rend probable le fait qu’il a été en contact avec certains de leurs représentants (et qu’il a peut-être étudié dans un couvent à une période de sa vie).

Les différentes hypothèses sur la vie de Langland révèlent surtout la complexité de son poème, et les multiples emprunts qu’il a fait à des milieux très différents. L’exemple de cet auteur révèle de manière particulièrement appropriée le paradoxe que nous avons défini au début de chapitre, mais il montre aussi que ce dernier peut se révéler fécond pour la compréhension de la composition du poème.

### 3. *Les poètes de la tradition de Piers Plowman.*

Ces poètes ne sont pas davantage connus que ceux de la première période. Il y a cependant quelques éléments distinctifs les concernant. Le point essentiel est qu’ils étaient probablement originaires d’une région plus méridionale que celle des poètes déjà évoqués, mais toujours dans les Midlands. Cette observation reste intimement liée à l’étude des dialectes<sup>209</sup>. Par ailleurs, ils sont un peu plus tardifs (*Mum and the Sothsegger* and *The Crowned Kyng* datent du début du XV<sup>e</sup> siècle). Pour le reste, les caractéristiques repérées par les érudits sont très semblables à celles des autres poèmes. En ce qui concerne *Richard the Redeless* et *Mum and the Sothsegger*, en particulier, Helen Barr, qui considère que les deux poèmes ont un seul auteur même s’ils sont bien distincts<sup>210</sup>, constate qu’au vu des références internes :

“...le poète avait des liens avec le West Country... [son] intime connaissance des affaires parlementaires rend vraisemblable qu’au temps de sa composition, il a habité à Londres... tout au long du poème, un vif intérêt dans les questions juridiques... suggère que son auteur aurait pu être un clerc parlementaire<sup>211</sup>”.

Elle note par ailleurs qu’il viendrait peut-être de Bristol.

Quant au poète de *Pierce the Ploughman’s Crede*, il semble qu’il ait été proche du milieu lollard, mais il est difficile d’en dire plus.

\*\*\*\*\*

---

<sup>209</sup> Voir l’introduction d’Helen Barr à son édition des poèmes de la tradition.

<sup>210</sup> Voir l’annexe 1, p. 630.

<sup>211</sup> Barr, *Tradition, op. cit.*, p. 16-17 : “... the poet had links with the West Country... [his] intimate acquaintance with parliamentary affairs makes it lively that at the time of composition, he lived in London... throughout the poem a keen interest in legal matters ... suggests that its author could have been a parliamentary clerk”.



Les auteurs de ces poèmes, Langland y compris, restent très difficiles à appréhender. De nombreuses études montrent des poètes de plus en plus conscients de leur œuvre, avec laquelle ils entretiennent des relations<sup>212</sup>. Mais cette conscience ne va pas jusqu'à une reconnaissance du poète en tant qu'individu nommé, participant à la société et faisant œuvre pour elle. L'anonymat relève sans aucun doute d'une volonté de protection. Les idées énoncées pouvaient être dangereuses pour les poètes, nous le verrons à plusieurs reprises au cours de cette étude. Par ailleurs, tous les poètes anglais de la période n'étaient pas dans cette situation – que l'on songe à la bonne connaissance que nous avons de Chaucer ou de Thomas Hoccleve<sup>213</sup>. Ce phénomène semble cependant avoir été beaucoup moins marqué qu'en France. En effet, des auteurs bien connus de la fin du XIV<sup>e</sup> siècle et du début du XV<sup>e</sup>, en France, tels que Philippe de Mézières, Jean de Montreuil ou Alain Chartier, étaient plus volontiers des membres reconnus de l'administration royale<sup>214</sup> et entretenaient des liens étroits avec le pouvoir. Nos poètes, s'ils ont eu des contacts avec l'administration, n'ont pas été en relation aussi intime avec le pouvoir royal. Ce dernier s'en est d'ailleurs moins préoccupé qu'en France, et plus tardivement<sup>215</sup>. La perspective est donc sans doute différente, et peut être éclairée par l'étude de l'audience, sur laquelle nous possédons davantage d'éléments.

---

212 Cf. D. Aers, *Culture and history, 1350-1600 : essays on English communities, identities and writings*, Harvester Wheatsheaf, 1992 ou Spearing, *Medieval Dream-Poetry*, *op. cit.* Ce thème sera traité dans le chapitre 13.

213 Pearsall, *The Life of Geoffrey Chaucer*, *op. cit.* ; sur Hoccleve, voir J. Burrow, *Thomas Hoccleve*, Aldershot, 1994.

214 Blanchard, Mühlethaler, *Écriture et pouvoir*, *op. cit.* Voir aussi J. P. Boudet, "Le bel automne de la culture médiévale (XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup>), dans *Histoire culturelle de la France I, Le Moyen Âge*, M. Sot, A. Guerreau-Jalabert, J. P. Boudet, Paris, 1997, p. 223-358, p. 260-301.

215 Les différences observables en matière de politique culturelle menées par les rois des deux pays sont éclairantes. L'action d'aucun roi anglais n'est comparable à celle des rois français (cf. Genet, "L'auteur politique", *op. cit.*, p. 553-5).

## CHAPITRE TROIS

### LA DIFFUSION DES ŒUVRES

Du côté de l'histoire de la littérature, nous avons déjà mentionné une orientation assez récente vers les problèmes de réception de l'œuvre<sup>216</sup>. L'impulsion a été donnée par Hans Jauss et sa formulation d'une "esthétique de la réception"<sup>217</sup>. Pour notre période, cette problématique a été adoptée et adaptée par des érudits comme Paul Strohm pour Chaucer<sup>218</sup>, et par Anne Middleton, Kathryn Kerby-Fulton ou encore Steven Justice pour Langland<sup>219</sup>.

La question de la définition du terme audience est importante. En tout état de cause, différents types ont été définis, dépendant du point de vue duquel on se place. Il semble intéressant de partir de la distinction d'Anne Middleton entre audience et public :

"Par audience, j'entends le lectorat attesté par des preuves telles que la date et la localisation des copies, leur place dans les livres et les collections, leur propriétaire et leur transmission par testament, don ou achat et par les commentaires sur les textes et les références et les allusions. De telles informations peuvent être ténues ou abondantes ; les analyser et en tirer des conclusions donne une histoire de la réception du poème... Le public est le lectorat imaginé et posé par l'écrivain comme un postulat nécessaire au processus de formation de l'œuvre, pour un certain effet à l'intérieur de certaines conditions historiques perçues. Cela est inféré par un certain nombre de caractéristiques formelles et rhétoriques du texte, incluant des traits que l'on pourrait appeler des gestes d'émulations ou d'adresse... Une étude du public d'une œuvre est ainsi un effort de révéler son dessein intentionnel pratique en tant que production historique spécifique."<sup>220</sup>

En fait, les deux sont intimement liés, mais il peut être utile de poser cette distinction au départ. Elle nous indique qu'il ne faut pas seulement se préoccuper des indices externes, mais également des goûts de l'audience, dans la mesure où ceux-ci peuvent nous aider d'une part à

---

216 Voir ci-dessus, p. 32-33.

217 Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, op. cit.

218 P. Strohm, "Chaucer's Fifteenth Century Audience and the Narrowing of the 'Chaucer Tradition'", *SAC* 4, 1982, p. 3-32 ; *Social Chaucer*, Cambridge, Mass., 1989.

219 Cf. A. Galloway, "Reception and its Discontents", *YLS* 13, 1999, p. 1-6, qui effectue une mise au point historiographique.

220 A. Middleton, "The Audience and Public of *Piers Plowman*", dans *Middle English Alliterative Poetry*, éd. D. Lawton, Cambridge, 1982, p. 101-23, p. 101-2 : "By 'audience' I mean that readership actually achieved by the work. It may be attested by such evidence as the date and location of copies, their place in books and collection, their ownership and transmission by bequest, gift, or purchase, and by comments on the texts and references and allusions to it, and uses of it. Such information may be slender or plentiful ; analysing it and making inferences from it yields a history of reception of the poem... The public is the readership imagined and posited by the composer as a necessary postulate in the practical process of bringing the work into being, for a certain effect within certain perceived historical conditions. It is inferred from a number of formal as well as rhetorical characteristics of the text, including features one might call its gestures of emulation as well as those of address... An inquiry into the public of the work is thus an effort to disclose its practical intentional design as a specific historical production".

mieux comprendre le texte lui-même, mais aussi les relations entre texte, auteur et lecteurs. Elle nous incite également à toujours mettre en relation le contenu du poème et sa réception, élément fondamental pour mon propos. Le lien est évident avec le concept d'horizon d'attente défini par Hans Jauss<sup>221</sup>.

Cette typologie a été affinée par Paul Strohm, qui distingue quatre types d'audience à propos de Chaucer, impliquée par l'œuvre, réelle, fictionnelle, projetée par l'auteur<sup>222</sup>. Cela permet d'élaborer de subtiles distinctions, en particulier entre toutes celles qui ne sont pas réelles. Je m'intéresserai cependant davantage à l'audience réelle.

Du point de vue de l'historien, il est nécessaire, non seulement de définir l'audience réelle en termes de catégorie sociale, mais aussi de connaître son horizon d'attente, pour reprendre le concept de Jauss. Ce dernier s'est surtout appuyé sur des œuvres pour le reconstruire, mais d'autres éléments peuvent s'avérer fructueux, avec, pour la période médiévale en particulier, l'étude des différents contenus des manuscrits, surtout s'ils contiennent d'autres œuvres que le poème considéré, et les réponses des lecteurs apparaissant dans ces copies. C'est un élément important de l'étude de l'interaction des poèmes avec le système de communication, en particulier en ce qui concerne *Piers Plowman*, dans la mesure où il existe une distorsion très importante entre sa diffusion et celle des autres poèmes de notre corpus. Cependant, le croisement de certains indices permet de formuler des hypothèses pour ces derniers.

Quels sont les indices qui permettent de cerner ce lectorat, de connaître ses goûts et ses motivations ? Il est possible de l'aborder par deux biais essentiels. Le premier est l'étude des manuscrits, à la fois interne et externe, fondamentale pour déterminer la production de copies des textes et leur diffusion<sup>223</sup>. Le nombre de manuscrits est déjà à lui seul un indice important, mais leur présentation et leur contenu le sont tout autant. L'autre biais est constitué de preuves externes, comme les testaments, les inventaires, ou encore les citations dans d'autres ouvrages, voire des textes influencés plus ou moins directement. Cependant, il ne faut pas oublier que la reconstruction est fragmentaire. Deux éléments sont ici à garder à

---

<sup>221</sup> Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, op. cit., p. 49 : "L'analyse de l'expérience littéraire du lecteur échappera au psychologisme dont elle est menacée si, pour décrire la réception de l'œuvre et l'effet produit par celle-ci, elle reconstitue l'horizon d'attente de son premier public, c'est-à-dire le système de références objectivement formulable qui, pour chaque œuvre au moment de l'histoire où elle apparaît, résulte de trois facteurs principaux : l'expérience préalable que le public a du genre dont elle relève, la forme et la thématique d'œuvres antérieures dont elle présuppose la connaissance, et l'opposition entre langage poétique et langage pratique, imaginaire et réalité quotidienne..."

<sup>222</sup> P. Strohm, "Chaucer's audience(s) : fictional, implied, intended, actual", CR 18, 1983, p. 137-45.

<sup>223</sup> Cf. E. Ornato et alii, *La face cachée du livre médiéval. L'histoire du livre vu par Ezio Ornato, ses amis et ses collègues*, Rome, 1997.

l'esprit. D'une part, le nombre de manuscrits conservés ne constitue qu'une partie de ceux qui ont été produits. D'autre part, la transmission orale des textes reste très importante dans une société de *restricted literacy* et il est pratiquement impossible de savoir quelle était la proportion de ceux qui ont écouté les textes par rapport au nombre de lecteurs. Pour rester dans le cadre de notre période et de notre aire géographique, les travaux de Joyce Coleman ont montré, pour le cas de Chaucer, que même dans les milieux lettrés et cultivés, les gens aimaient se réunir pour écouter les textes. C'est ce qu'il appelle le phénomène de l'*aurality*, "la lecture à haute voix d'un texte écrit à une personne ou un groupe d'écrivains"<sup>224</sup>. Il est donc illusoire de tenter une approche quantitative précise, même si l'étude des manuscrits et des indices externes permet de se faire une idée de la nature de l'audience.

Les informations dont nous disposons concernent en très grande majorité *Piers Plowman*, d'autant que les efforts des érudits ont beaucoup porté ces dernières années sur ces questions de diffusion du poème de Langland. Pour les autres textes, conservés dans un ou deux manuscrits, trois au plus, les éléments sont très fragmentaires.

#### 1. L'étude des manuscrits.

L'étude des manuscrits implique la mise en relation de tous les éléments d'analyse les concernant, à la fois internes et externes. Ces vingt dernières années, il y a eu en Angleterre un grand essor de ce type d'études, en particulier sous l'impulsion de Derek Pearsall<sup>225</sup>. Les articles portant sur tel ou tel manuscrit de *Piers Plowman* ont été très nombreux, et les soucis de mettre en relation un certain nombre de problèmes soulevés par le poème et sa diffusion sont de plus en plus importants<sup>226</sup>. À la fin des années 1980, Marie-Claire Uhart a effectué une thèse sur l'étude systématique des manuscrits et de la réception de *Piers Plowman*<sup>227</sup>. Cependant, son auteur adopte une perspective assez différente de la nôtre, qu'elle revendique au demeurant. Selon elle, "la lecture a plus d'importance que le lecteur"<sup>228</sup> et son analyse a consisté à étudier les différentes réponses repérables dans les manuscrits : organisation, annotations et variantes textuelles. Elle s'inspire en grande partie des théories de la réception, et en particulier de celle de Hans Jauss. Cependant, elle n'en a retenu qu'un aspect et ne s'est

---

<sup>224</sup> J. Coleman, *Public Reading and the Reading Public in Late Medieval England and France*, Cambridge, 1996. Voir aussi les travaux de Brian Stock sur les communautés textuelles, et plus généralement, sur la place de l'oral dans la tradition écrite (*The Implications of Literacy*, Princeton, 1983).

<sup>225</sup> Voir dans la bibliographie les nombreux ouvrages qu'il a rédigé ou édité dans ce domaine.

<sup>226</sup> Voir notamment les diverses études de Ralph Hanna et de Kathryn Kerby-Fulton – qui sont par ailleurs parfois opposés.

<sup>227</sup> M.C. Uhart, "The Early Reception of '*Piers Plowman*'", Doctoral Dissertation, University of Leicester, 1988. Je lui dois beaucoup pour cette partie.

<sup>228</sup> *Ibid*, p. 20 : "Ultimately, the reading is of more importance than the reader".

pas vraiment attachée au concept de l’horizon d’attente des lecteurs. Il nous semble que ce parti pris exclut une approche complémentaire de la diffusion du poème, d’autant que tout au long de son développement, l’auteur de cette étude ne fait que très peu de liens entre les différents types de lectures repérés dans les manuscrits et les conditions socio-économiques – et culturelles – de leur production. Pour ne prendre qu’un exemple, elle n’évoque à aucun moment le statut des scribes du poème, qui est pourtant un élément important du processus de diffusion des poèmes, même si cela est très difficile à déterminer. Elle revendique le fait que pour comprendre un texte – en particulier un texte littéraire – les réponses contemporaines sont un élément fondamental, ce qui est tout à fait juste, mais l’étude de ces réponses ne peut pas, nous semble-t-il, être détachée de l’étude de ceux qui les font. Dans ce cadre, les travaux de Kathryn Kerby-Fulton sur les lecteurs professionnels, notamment à partir de l’étude du manuscrit Douce 104 (le seul manuscrit de *Piers Plowman* ayant un programme d’illustration<sup>229</sup>) me paraissent plus fructueux, même s’ils sont controversés<sup>230</sup>.

Au total, les nombreux apports de ce courant de recherche sont souvent dispersés et il convient de se placer ici dans une perspective de synthèse, sous un angle historique.

Une véritable étude de la diffusion n’est possible, on l’a vu, que pour *Piers Plowman*, dans la mesure où les autres œuvres ne subsistent plus que dans un ou deux manuscrits. En revanche, pour ces dernières, certains manuscrits – des compilations – sont célèbres et ont été bien étudiés, ce qui nous fournit quelques informations. Le traitement sera donc séparé. Par ailleurs, au risque de répétitions, il m’a paru plus clair de présenter d’abord les différentes informations données par les manuscrits, tels que la chronologie, la présentation, le contenu, la provenance et la destination, sous forme synthétique<sup>231</sup>, avant de tenter une synthèse conclusive prenant en compte les autres éléments permettant de définir une audience.

#### LES MANUSCRITS DE *PIERS PLOWMAN*.

Le nombre de manuscrits de *Piers Plowman* est considérable pour l’époque puisqu’il en subsiste 52, plus six fragments (dont deux du XVII<sup>e</sup> siècle qui ne sont pas ici pris en compte)<sup>232</sup>. Seules deux œuvres vernaculaires contemporaines de *Piers* dépassent ce total :

---

<sup>229</sup> N°40 dans l’annexe.

<sup>230</sup> Kathryn Kerby-Fulton définit les lecteurs professionnels ainsi : “Professional readers are those whose job it was to make decisions about the copying, illustration, editing, correcting and annotating of a text *on behalf of the medieval reader or consumer*” (K. Kerby-Fulton, D. Despres, *Iconography and the Professional Reader : The Politics of Book Production in the Douce Piers Plowman*, Minneapolis, 1998, p. 2-3). Voir ci-dessous, p. 82-85.

<sup>231</sup> Les données détaillées par manuscrit sont présentées dans l’annexe 2. Nous avons sélectionné celles qui nous paraissaient importantes pour notre propos, ne prétendant pas à une étude codicologique exhaustive, souvent effectuée, et qui dépasse nos compétences. Par commodité, les manuscrits sont numérotés.

<sup>232</sup> Annexe 2, p. 639-666.

les *Canterbury Tales* de Chaucer avec plus de 80 manuscrits<sup>233</sup>, et *The Prick of Conscience*, avec plus de 100 manuscrits<sup>234</sup>. On peut donc d'ores et déjà avancer, sans trop de risque d'erreur, que *Piers Plowman* a connu un grand succès.

Cet ensemble de manuscrits n'est pas homogène et plusieurs groupes se distinguent. Il existait trois versions, A, B et C, un peu différentes les unes des autres<sup>235</sup>. Ces versions – même si leur histoire est controversée – permettent de définir des traditions ou des familles de manuscrits<sup>236</sup>. La version A se retrouve seule dans 10 manuscrits, la version B dans 15 et la version C dans 18. Par ailleurs, dans 9 manuscrits, il y a des mélanges de versions, ce qui complique encore les choses du point de vue de la tradition textuelle et de la diffusion. Le mélange le plus courant est la version A en entier complétée par la fin de la version C (7 copies).

- *La chronologie des manuscrits.*

Elle est souvent très approximative. Il est en effet difficile de donner des datations précises, puisqu'en l'absence de dates sur les manuscrits eux-mêmes<sup>237</sup>, seule l'étude codicologique peut nous fournir des informations. L'essentiel des copies est donc daté au demi-siècle près<sup>238</sup>. Quoi qu'il en soit, cette chronologie implique que l'on n'étudie pas seulement le public contemporain de l'œuvre, mais aussi le public postérieur. Dans notre cas, la grande majorité des manuscrits date du XV<sup>e</sup> siècle et il y a même quelques copies datant du XVI<sup>e</sup> siècle.

---

233 C. A. Owen, *The Manuscripts of the Canterbury Tales*, Cambridge, 1991.

234 R. E. Lewis, A. McIntosh, *A descriptive guide to the manuscripts of the Prick of Conscience*, Oxford, 1982.

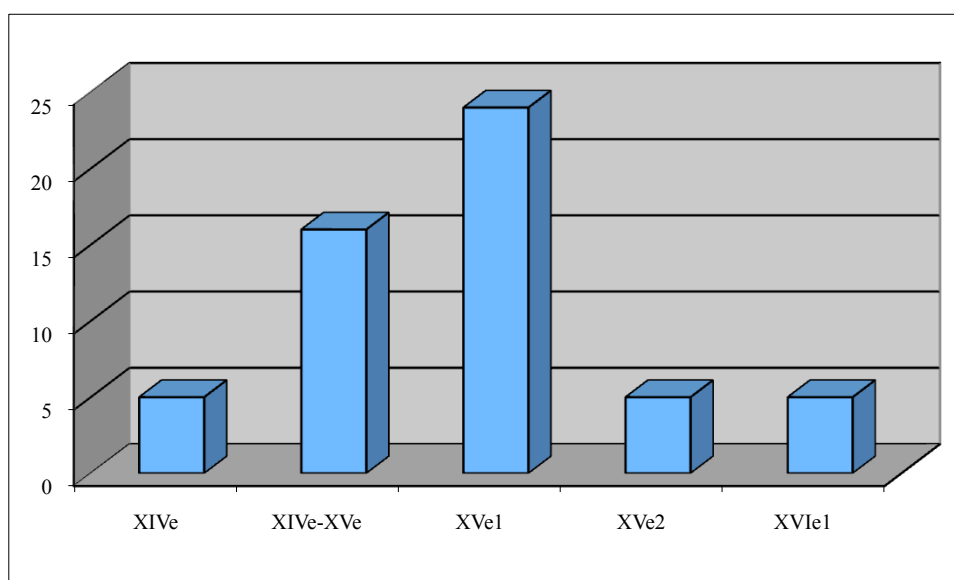
235 Annexe 1, p. 613.

236 Pour certains, il existe également une version Z.

237 A quelques exceptions près : le Douce 104 (n°40) daté de 1427 et le Digby 145 (n°51) daté de 1531-32.

238 Nous avons suivi les chronologies données par les éditeurs de l'édition Athlone, ainsi que celle de Ralph Hanna dans sa présentation de *William Langland* (Aldershot, 1993), qui est un peu différente. Nous avons par ailleurs noté en annexe les divergences d'autres auteurs, lorsqu'il y en a.

**Graphique 1** : La répartition chronologique des manuscrits<sup>239</sup>.



Il reste 5 manuscrits dont on est à peu près sûr qu'ils soient du XIV<sup>e</sup> siècle. Ils suivent donc de près la composition de l'œuvre. Ils peuvent même en être contemporains puisque la composition du poème s'est étalée sur plusieurs décennies. Le premier (n°1) daterait des environs de 1370<sup>240</sup>. Il est intéressant de noter que les deux suivants sont des versions C. C'est la version définitive qui a, semble-t-il, eu au départ la plus large circulation, peut-être de par la volonté de l'auteur, mais il est impossible de savoir dans quelle mesure il a contrôlé cette circulation précoce. Les débats à ce sujet sont importants<sup>241</sup>. 16 manuscrits sont datés de la fin du XIV<sup>e</sup> ou du début du XV<sup>e</sup> siècle. Ils témoignent également de cette circulation précoce. Il subsiste entre 23 et 25 manuscrits de la première moitié du XV<sup>e</sup> siècle<sup>242</sup>, ce qui implique que le succès ne s'est pas démenti. Les derniers manuscrits (seconde moitié du XV<sup>e</sup>, première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle) sont d'autant plus intéressants qu'ils sont contemporains des débuts de l'imprimerie. L'œuvre est d'ailleurs imprimée en 1550<sup>243</sup>. Cependant, la majorité des manuscrits s'inscrit dans un grand demi-siècle suivant la création de l'œuvre, ce qui permet tout de même une certaine homogénéité – au moins chronologique – dans les conclusions sur l'audience.

<sup>239</sup> Copies complètes et fragments.

<sup>240</sup> Encore que cette date soit controversée (voir ci-dessous, p. 80).

<sup>241</sup> Kerby-Fulton, "*Piers Plowman*", *op. cit.*, p. 517.

<sup>242</sup> Les dates des n°43 et 47 sont controversées (annexe 2, p. 661 et 663).

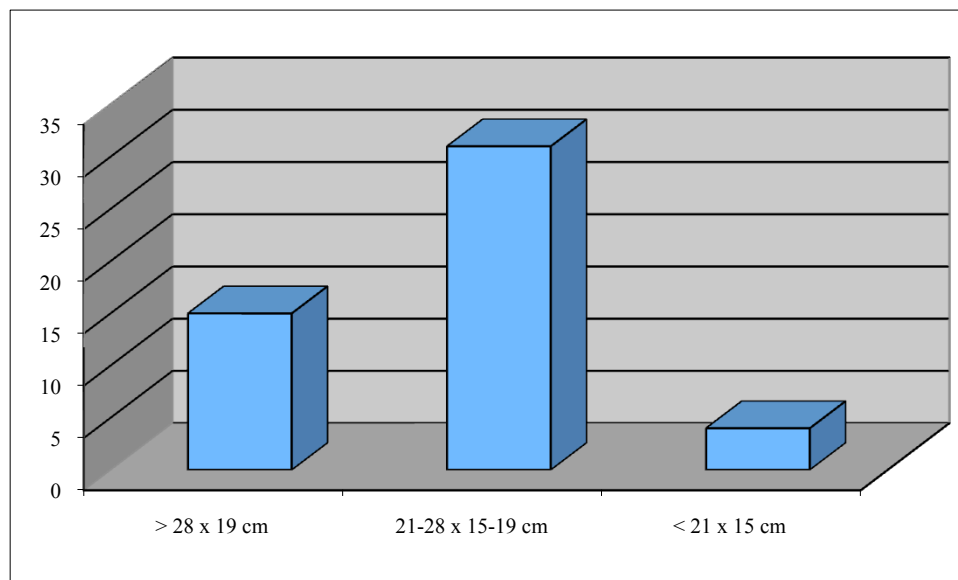
<sup>243</sup> *The Vision of Pierre Plowman*, éd. R. Crowley, Londres, 1550 (STC 19906, 19907, 19907a).

• *La présentation des manuscrits.*

L'étude matérielle des manuscrits peut apporter de nombreuses informations sur la manière dont était perçu le poème (la réception) autant que sur sa diffusion.

☆ *Dimensions.*

**Graphique 2** : Les dimensions des manuscrits.



La grande majorité des manuscrits est de taille moyenne. Parmi les copies classées dans la première catégorie (> 29 x 19 cm), deux manuscrits se distinguent réellement par leur grande taille<sup>244</sup>, les n° 4 et 5. Le n°4, le *Vernon* mesure plus de 54 cm sur 39 (et a dû peser 22 kilos lorsqu'il était complet). C'est un des plus grands manuscrits – si ce n'est le plus grand du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>245</sup>. Il devait sans doute se trouver sur un pupitre. Le n°5, qu'on appelle le *Liber Glastoniensis*, mesure lui 44 cm sur 30. Ils sont tous les deux épais : 355 feuilles pour le *Vernon* (mais 406 au départ), 420 pour le second. Deux manuscrits, les n°23 et 47, ne sont pas inclus dans ce graphique à cause de leur taille atypique (env. 30 x 13 cm).

Le nombre de feuillets est très variable. 21 ont moins de 100 feuillets, 24 ont entre 100 et 200 feuillets, 6 ont plus de 200 feuillets. Mais ces chiffres sont à nuancer : certains manuscrits conservés aujourd'hui sont des parties de manuscrits plus anciens, et inversement, d'autres sont des assemblages plus récents, ce qui nous conduit à la question de la composition.

☆ *Composition.*

La plupart des manuscrits ont été reliés bien après leur copie. Parmi eux, il y a des manuscrits factices, composés de plusieurs parties, écrites à des époques ou dans des lieux

<sup>244</sup> Et leur contenu abondant.

<sup>245</sup> Avec le *Simeon* qui lui est associé. Voir ci-dessous, p. 97.



différents (le n°32 par exemple). Cela complique encore l'étude de leur diffusion (mais peut également apporter un éclairage intéressant). D'autres sont des manuscrits hétérogènes, composés d'unités codicologiques (*booklets*) rédigés à la même époque, mais qui ont pu circuler individuellement, comme les n° 1 et 27246. Ceux-là proviennent vraisemblablement d'ateliers professionnels, mais il est difficile de distinguer entre ceux qui sont produits délibérément et ceux qui sont reliés ensuite par une personne privée. Leur distinction aide néanmoins à affiner l'étude de la circulation des textes<sup>247</sup>.

☆ *Support.*

**Tableau 1** : Les supports selon les versions.

	Nombre de manuscrits par version	Parchemin	Papier	Parchemin + Papier
A 248	17	9	7	2
B	15	12	3	
C	18	18		

La grande majorité des manuscrits sont en parchemin, 39 au total. Par ailleurs, dans plus de la moitié des cas, le parchemin est décrit comme étant de bonne qualité (22/39). Deux copies mélangent papier et velun. L'un des deux, le n°27, est d'ailleurs composé de cahiers encartés qui ont circulé séparément ; des feuilles de velun protègent le papier. Dans le cas du n°29, un cahier de papier suit quatre cahiers de parchemin. Les manuscrits en papier, au nombre de 10, sont très minoritaires avant 1450. Inversement, les plus tardifs sont pratiquement tous en papier. Ces chiffres reflètent bien ce que certains ont appelé la révolution du papier, au moins pour l'Angleterre, qui se généralise en effet dans la deuxième moitié du XV<sup>e</sup> siècle<sup>249</sup>, grâce à son coût réduit.

Par ailleurs, comme le montre le tableau, ce ne sont pratiquement que des manuscrits de la version A qui sont en papier. Selon Roderick Lyall, ce serait peut-être le signe d'une audience

---

<sup>246</sup> Ezio Ornato la définit comme "un certain nombre de cahiers écrits constituant un ensemble homogène" ("La production livresque au moyen Age : Problèmes et méthodes d'évaluation", dans *La face cachée du livre médiéval*, E. Ornato et alii, Rome, 1997, p. 163-177, p. 167) ; voir aussi R. Hanna, *Pursuing History. Middle English Manuscripts and their Texts*, Stanford, 1996, p. 21.

<sup>247</sup> Voir ci-dessous, p. 76-82.

<sup>248</sup> Ces chiffres prennent en compte les manuscrits où la version A est suivie de la version C.

<sup>249</sup> R. J. Lyall, "Materials : The paper revolution", dans *Book, production and publishing...*, *op. cit.*, p. 11-30. Il note que "even as early as the close of the fourteenth-century, a quire of paper (twenty-five sheets) cost no more than the average skin, but it gave eight times as many leaves of equivalent size" (p. 11).

différente des trois versions<sup>250</sup>. Cela soulève la question d'une audience différentielle selon les versions, sur laquelle il nous faudra revenir. Cependant, ce sont aussi les manuscrits les plus tardifs, et il est donc logique qu'ils soient en papier.

#### ☆ *Présentation et décorations de la page.*

On peut distinguer, à des fins pratiques, la mise en page du texte de la décoration. Cette distinction est en grande partie artificielle. Les initiales font par exemple partie intégrante des éléments permettant de se repérer dans le texte, de même que, fréquemment, les illustrations<sup>251</sup>.

**Tableau 2** : L'organisation de la page<sup>252</sup>.

	Intitulé initial	Intitulé final	Têtes de passus	Latin <sup>253</sup>
Rouge	9	13	22 + 1*	15 + 1*
Souligné ou encadré <sup>254</sup>	1	11	14 + 3*	14 + 2*
Espacé		1	5	
Non distingué	2 + 1 ( ? )	6	9	
Aucun	22	3	1 + 1**	

\* de manière irrégulière ; \*\* = ligne blanche.

Manuscrits acéphales : 4.

Manuscrits mutilés de la fin : 9.

**Tableau 2 bis** : La distinction des paragraphes.

	Paragraphes
Pieds de mouche (généralement rouge et/ou bleu)	21 + 13*
Espacés	4 + 1**
Aucun	13

\* = irrégulier ; \*\* également marqué.

**Tableau 3** : Les initiales.

	Lettrine initiale	Lettrine de début de passus
Aucune	2 + 1 ( ? )	3
Encre principale	3	3

<sup>250</sup> *Ibid*, p. 14.

<sup>251</sup> Cf. K. Scott, "Design, decoration and illustration", dans *Book, production and publishing...*, *op. cit.*, p. 31-64.

<sup>252</sup> Les fragments ne sont pas pris en compte.

<sup>253</sup> Les noms et certaines expressions sont parfois signalées, mais quand de tels signalements existent, c'est systématique pour le latin ; j'ai donc jugé que c'était représentatif.

<sup>254</sup> Les éléments sont parfois soulignés et espacés.

1 couleur	15	10 + 2*
2 couleurs	14	23
3 couleurs et plus	9 + 2 ( ? )	2
Avec Ornementations	14	19
Décorées	10	1 + 2*
Réservées	3	6

\* de manière irrégulière.

Le n°15 possède une décoration incomplète.

En matière d'organisation, pratiquement tous les manuscrits ont les points communs suivants. Si les intitulés initiaux sont minoritaires, les subdivisions sont presque toujours marquées, en rouge ou soulignées et il y a très fréquemment un intitulé final. Les paragraphes sont souvent marqués en bleu ou en rouge, mais souvent de manière irrégulière ; les citations en latin sont généralement incluses dans le texte, mais sont souvent soit en rouge, soit soulignées ou encadrées, ainsi que, plus rarement, les noms propres.

On trouve des initiales au début du texte dans 43 copies, la plupart du temps assez simples, à l'encre rouge ou bleue rehaussée de rouge. 10 d'entre elles sont décorées. Il y a des initiales de début de chapitre dans 40 manuscrits, la plupart du temps en bleu orné de rouge (19 cas). Elles ne sont que très rarement décorées. Dans plusieurs cas enfin, nous trouvons des initiales réservées.

Treize manuscrits possèdent des décorations plus élaborées. Pour sept d'entre eux, la première page est décorée, le plus souvent par des bordures à rinceaux, intégrant la lettrine initiale (n°3, 8, 14, 20, 24, 26, 33) ; le n°4 a également une page décorée de cette manière, mais elle est située au milieu du texte. Cinq manuscrits ont quelques décorations simples, souvent des esquisses à la plume (n°2, 16, 22, 24, 33). Seuls trois manuscrits ont des enluminures. Les n°9 et 20 n'en ont qu'une, chacun au début du texte (un laboureur pour le premier, un homme rêveur pour le second)<sup>255</sup>. Seul un manuscrit possède un véritable programme d'illustrations au lavis, 74 au total. C'est le MS Douce 104 (n°40), qui a été décrit en détail<sup>256</sup>, et sur lequel nous reviendrons.

Nous sommes donc en présence d'une majorité de manuscrits qui ne sont pas très luxueux, surtout si on les compare à certains manuscrits contenant des œuvres de Chaucer ou

<sup>255</sup> Elles sont reproduites dans l'article de Kathleen Scott, "The Illustrations of *Piers Plowman* in Bodleian Library MS. Douce 104", *YLS* 4, 1990, p. 1-86.

<sup>256</sup> *Piers Plowman : A Facsimile of Bodleian Library, Oxford, MS Douce 104*, éd. D. Pearsall et K. Scott, Cambridge, 1992 ; K. Kerby-Fulton, D. L. Despres, *Iconography and the Professional Reader : The Politics of Book Production in the Douce Piers Plowman*, Minneapolis, 1998.

de Gower, plus fréquemment enluminés (même si ce n'était pas la règle)<sup>257</sup>. Quelques points intéressants sont dignes d'attention. D'une part, beaucoup d'entre eux, même s'ils ne possèdent pas de programme de décoration, sont été soigneusement exécutés. En outre, il y a un souci constant de l'organisation de la page, qui selon Marie-Claire Uhart serait l'indice que le texte était surtout copié pour être lu<sup>258</sup>. Enfin, le fait que, pour les manuscrits en parchemin, celui-ci soit souvent de bonne qualité, suggère que c'étaient des manuscrits qui possédaient une certaine valeur.

• *Production et diffusion.*

Il est difficile de reconstituer la production et la distribution des manuscrits. Une minorité d'entre eux nous fournit des informations précises. Cependant, de récentes études sur d'autres manuscrits pour lesquels des recoupements et des hypothèses sont possibles, ont apporté quelque éclairage sur le sujet.

☆ *La provenance des manuscrits.*

La provenance géographique des copies est difficile à préciser pour la plupart des manuscrits. L'indice essentiel à ce propos est l'identification du dialecte utilisé par les scribes, que l'on peut souvent déceler en surimpression des dialectes des auteurs. Depuis plusieurs années, l'*Edinburgh project* tente de cartographier les dialectes des différents manuscrits anglais<sup>259</sup>. En ce qui concerne les copies de *Piers Plowman*, le classement est surtout l'œuvre de Michael Samuels<sup>260</sup>. Il faut noter que tous les dialectes n'ont pas été identifiés, et en particulier ceux où la version A est suivie de la version C<sup>261</sup>.

Les manuscrits de la version A sont situés à la périphérie (au nord et à l'est du pays). Selon l'auteur de cette étude, cela montre une situation déjà connue selon laquelle les versions les plus anciennes se trouvent à la périphérie d'une culture. Il ne précise pas son propos, mais il est vraisemblable que cette situation est liée au fait qu'il devait être plus difficile d'avoir accès aux copies les plus récentes lorsque l'on était éloigné des centres de production, car les manuscrits voyagent peu.

Les copies de la version B sont localisées de manière prédominante à Londres et dans les régions alentours, et d'après les formes, souvent mixtes, une majorité d'entre elles aurait

---

<sup>257</sup> Scott, "Design, decoration and illustration", *op. cit.*

<sup>258</sup> Uhart, "The Early Reception...", *op. cit.*, p. 29-39.

<sup>259</sup> Cf. A. McIntosh, M. L. Samuels, M. Benskin, *A Linguistic Atlas of Late Middle English*, 4 vol., Aberdeen, 1986. C'est l'élément principal de ce projet, mais il y a aussi beaucoup d'articles et de recherches non publiées.

<sup>260</sup> M. L. Samuels, "Dialect and Grammar", dans *A Companion to Piers Plowman*, éd. J. Alford, Berkeley, 1988, p. 201-22.

<sup>261</sup> Du moins à notre connaissance.

été l'œuvre de scribes de ces contrées venus s'installer à Londres. Michael Samuels ne liste que peu de manuscrits de cette version, mais les données supplémentaires confirment cet ancrage<sup>262</sup>. En outre, un manuscrit classé par lui comme provenant du sud de l'Essex aurait en fait été produit à Londres, d'après des signes autres que dialectaux, comme le contenu ou la provenance du papier. C'est le manuscrit Huntington 114 (n°27)<sup>263</sup>. Ce cas est particulièrement intéressant car le scribe de cette copie est connu pour avoir participé à la réalisation de deux autres manuscrits, qui contiennent tous deux de la poésie allitérative<sup>264</sup>. C'est un des éléments sur lequel Ralph Hanna s'appuie pour sa théorie de la diffusion de la poésie allitérative en dehors des Midlands, et notamment à Londres<sup>265</sup>.

Les manuscrits de la version C enfin se distinguent par une concentration notable autour des Malvern Hills (Midlands), probable région d'origine de l'auteur. C'est un des principaux éléments qui a conduit à penser que Langland était retourné dans cette région à la fin de sa vie, et qu'il y avait été patronné<sup>266</sup>.

Au total, si l'identification de la provenance par le dialecte n'est pas assurée, l'image donnée est intéressante. Elle indique une large diffusion géographique, centrée autour de deux pôles, les Midlands et Londres.

#### ☆ *Les scribes.*

L'identification des scribes et de leurs conditions de travail reste aléatoire. Avant de préciser quelles ont été les suppositions formulées sur les manuscrits de *Piers Plowman*, il faut rappeler les différents types de contextes concernant la production scribale<sup>267</sup>. Le premier type est la production par des copistes professionnels d'œuvres commandées, soit par l'auteur pour une circulation réduite, soit par des patrons. Le second type est la production commerciale de livres sur une base spéculative, au sein d'officines organisées. Le troisième type est la copie de manuscrits dans les maisons religieuses pour l'utilisation des religieux eux-mêmes ou pour des commandes (il y a ici un recoupement avec le premier type<sup>268</sup>) ; le quatrième type est la production privée (à l'initiative de l'auteur ou du consommateur).

---

<sup>262</sup> Cf. Hanna, *Langland*, *passim*.

<sup>263</sup> R. Hanna, "The Scribe of Huntington HM 114", *SB* 42, 1989, p. 120-133.

<sup>264</sup> Ce sont les manuscrits Londres, British Library Harley 943 et Londres, Lambeth Palace 491.

<sup>265</sup> Voir ci-dessus, chapitre 1, p. 42-43.

<sup>266</sup> Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 58-63.

<sup>267</sup> Cf. Genet, *Les idées sociales et politiques*, *op. cit.*, p. 154-5.

<sup>268</sup> D'autant qu'il est possible que certaines maisons religieuses aient en fait eu recours à des scribes professionnels (*Ibid*, p. 156-60).

Chronologiquement, le premier type est la production dans les monastères, qui en ont longtemps eu le monopole<sup>269</sup>. Mais à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle, les quatre types commencent à exister simultanément, ce qui a conduit les historiens à évoquer la formation d'un marché, du moins en Angleterre. Il est cependant très difficile d'évaluer la place prise par cette nouvelle orientation. Dans la majorité de cas, il est en effet très difficile de découvrir dans quelles conditions ont été produits les manuscrits. Parmi les manuscrits de *Piers Plowman*, quelques-uns suggèrent que les quatre types de production sont présents, mais il est impossible de définir dans quelles proportions ils le sont. Par ailleurs, dans le cas de manuscrits produits par des copistes professionnels (dans des centres ou non), il est presque impossible de voir s'ils ont été produits dans le cadre du type 1 ou du type 2, voire du type 3.

Les manuscrits pour lesquels nous avons des indices plus ou moins précis (et parfois sujets à discussion), sont les suivants :

- En ce qui concerne les manuscrits copiés par un consommateur de façon certaine, il y a le Digby 145 (n°51), copié par Adrian Fortescue, le neveu de Sir John Fortescue.
- Parmi les manuscrits probablement copiés dans des monastères, on trouve le Bodley 851 (n°1), qui proviendrait, au moins en partie, de l'abbaye de Ramsey<sup>270</sup>. Le Dublin, Trinity College D 4.1. (n°3) a peut-être été copié au prieuré d'Abergavenny (sud des marches galloises)<sup>271</sup>. Le n°4 (Vernon) est sans doute issu d'une abbaye du Worcestershire, mais il soulève des questions sur lesquelles nous reviendrons<sup>272</sup>. Le *Liber Glastoniensis* (n°5) a selon Ralph Hanna une provenance religieuse, et il avance l'hypothèse, à partir d'une comparaison entre le contenu du manuscrit et le catalogue de leur bibliothèque que ce pourraient être les Augustins d'York<sup>273</sup>. Le Huntington HM 128 (n°22) serait également originaire d'une maison monastique<sup>274</sup>. Le cas du Gonville et Caius College 669\* (fragment n°3) est intéressant en ce qu'il montre la perméabilité des types de production. Il a en effet été copié par John Cok, un frère de l'hôpital Saint Bartholomé (Londres), mais qui a eu une activité de scribe professionnel avant d'y entrer<sup>275</sup>.

---

<sup>269</sup> Cf. M. B. Parkes, "Lire, écrire, interpréter le texte. Pratiques monastiques dans le haut Moyen Age", dans *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, éd. G. Cavallo et R. Chartier, 1997, 2001, Paris, p. 115-130.

<sup>270</sup> Hanna, *Pursuing History*, *op. cit.*, p. 201.

<sup>271</sup> Hanna, *Langland*, p. 3-4.

<sup>272</sup> Voir ci-dessous, p. 81-82.

<sup>273</sup> Hanna, *Langland*, p. 35.

<sup>274</sup> *Ibid*, p. 34.

<sup>275</sup> A. I. Doyle, "More Lights on John Shirley", *MLAE* 30, 1961, p. 93-101 ; Kerby-Fulton, *Iconography and the Professional Reader*, *op. cit.*, p. 74-5. Voir aussi la base de données de J. P. Genet ([lamop.univ-paris1.fr/W3/](http://lamop.univ-paris1.fr/W3/)).

- Parmi les manuscrits copiés par des scribes professionnels, il faut distinguer ceux qui proviennent peut-être de centres de productions et les autres. Les premiers sont les manuscrits Londres, British Library Additional 10574 (n°6), Oxford, Bodley 814 (n°7), et Londres, Cotton Caligula A. XI (n°28) sans doute produits dans le même atelier (les ressemblances sont importantes). En tout cas, Brian Davis affirme que le n°6 a bien été copié dans une officine à Londres<sup>276</sup>. Il faut cependant rappeler que selon Paul Christianson, l'exercice de la profession des scribes était très peu centralisé, avec des artisans travaillant surtout individuellement<sup>277</sup>. Les autres manuscrits copiés par des professionnels sont sans doute le Londres, University Library V 88 (n°14), dont le scribe a également copié plusieurs manuscrits de la *Confessio Amantis* de John Gower et deux copies des *Canterbury Tales*, les premières connues<sup>278</sup>, le Huntington 114 (n°27)<sup>279</sup>, le Huntington HM 137 (n°15) et le Huntington HM 143 (n°16)<sup>280</sup>,

Pour certains manuscrits de la version B, nous avons vu qu'il était souvent question d'un scribe venant d'ailleurs, mais habitant à Londres. Dans ce cas, il est possible que ce soient des scribes professionnels venus travailler dans la capitale. C'est le cas des manuscrits Londres, University Library V. 88 (n°14), Rawlinson Poetry 38 (n°18), Cambridge, Newnham College Yates-Thompson 4 (n°33). Des manuscrits de la version C possèdent également ces traits, comme le Digby 102 (n°25).

De manière générale, le degré d'organisation relevé dans de nombreux manuscrits et l'écriture elle-même suggèrent un travail de professionnel, même s'il est difficile de trancher entre scribes de maisons religieuses et scribes travaillant en indépendants ou dans des ateliers. D'ailleurs, il faut noter la présence de manuscrits copiés par des scribes issus de l'administration. John Fisher en a identifié cinq parmi les manuscrits de la version B : Oxford Corpus Christi College 201 (n°20), Huntington HM 128 (n°22), Cotton Caligula A XI (n°28), Yates-Thompson (n°33) et Cambridge University Library Ll 4. 14 (n°30). Il note que de

---

276 B. P. Davis, "The Rationale for a Copy of a Text : Constructing the Exemplar for BL Additional MS 10574", *YLS* 11, 1997, p. 141-156.

277 C. Paul Christianson, "Evidence for the study of London's late Medieval Manuscript-book trade", dans *Book Production and Publishing*, *op. cit.*, p. 87-108 : "...the mode of manufacture for manuscript books in fifteenth-century London was quite different from that practised in monastic scriptoria. Instead of labouring in large workspaces, many artisans may have worked independantly in small quarters, not in concert in a single shop..." (p. 96).

278 Cf. A. I. Doyle et M. B. Parkes, "The production of copies of the *Canterbury Tales* and the *Confessio Amantis* in the early fifteenth-century", dans *Medieval Scribes, Manuscripts and Libraries. Essays presented to N. R. Ker*, Londres, 1978, p. 163-210. Apparemment, il a été un des scribes les plus prolifiques de la période.

279 Hanna, *William Langland*, *op. cit.*, p. 40.

280 G. Russell, "As they read it", Some Notes on Early Responses to the C-Version of *Piers Plowman*", *LES* n.s. 20, 1989, p. 173-89, p. 178-80.

nombreux autres manuscrits de la version B ont des traits administratifs<sup>281</sup>. Récemment, Kathryn Kerby-Fulton s'est penchée sur la question. Elle ajoute des manuscrits et tente de distinguer les différentes administrations<sup>282</sup>. Selon elle, les n°20 et 33 ont des caractéristiques de la chancellerie, les n°40 et 28 sont liés à l'Echiquier, ainsi que peut-être le HM 143 (n°16), et l'Additional 35157 aurait été copié par un scribe de Westminster. Ces scribes ont pu copier les manuscrits pour eux-mêmes, mais aussi pour d'autres, à la suite de commandes, comme cela a sans doute été le cas pour le scribe du Douce 104 (n°40), qui, selon Kathryn Kerby-Fulton, a été copié par un scribe de l'administration anglo-irlandaise<sup>283</sup>. Nous reviendrons sur les implications de ces hypothèses sur la nature de l'audience.

La plupart des manuscrits ont donc probablement été copiés par des scribes professionnels, mais il est presque impossible de mesurer le degré d'organisation de la production. La plupart de ces scribes travaillaient surtout de manière indépendante, et ne se limitaient pas à cette occupation.

☆ *Les possesseurs connus ou induits.*

Ils sont très peu nombreux, et dans la plupart des cas, on ne peut qu'inférer une catégorie et non donner des noms précis. Ce sont essentiellement des clercs, des maisons religieuses<sup>284</sup> et des membres de la *gentry*.

Le Trinity College Dublin 212 (n°3), a peut-être, au vu de l'étude du contenu, appartenu au prieuré d'Abergaveny (situé dans le sud des marches galloises). Selon Ralph Hanna, il est lié à un individu qui a été en contact avec leur bibliothèque<sup>285</sup>. Le Bodley 851 (n°1) soulève des problèmes. Selon les défenseurs de la version 'Z', il a appartenu à John Wells, un moine de l'abbaye de Ramsey (Huntingdonshire), *prior studentum* du Gloucester College à Oxford, à partir de 1381, anti-wycliffite notoire et mort en 1388<sup>286</sup>. La date de sa mort a été un argument pour dire que la version Z avait bien été écrite par Langland. Mais plusieurs voix se sont élevées contre cette hypothèse. Selon Ralph Hanna qui a effectué une nouvelle étude

---

281 J. H. Fisher, "Piers Plowman and the Chancery Tradition", dans *Medieval English Studies presented to George Kane*, éd. E. D. Kennedy, R. Waldron, J. S. Wittig, Woodbridge, 1988, p. 267-78, p. 273. Cette présence de traits administratifs dans de nombreux manuscrits témoignerait d'une standardisation de l'écriture au XV<sup>e</sup> siècle.

282 K. Kerby-Fulton, "Professional Readers of Langland at Home and Abroad : New Directions in the Political and Bureaucratic Codicology of *Piers Plowman*", dans *New Directions*, *op. cit.*, p. 103-29.

283 Kerby-Fulton, *Iconography and the Professional Reader*, *op. cit.*

284 Mais les manuscrits produits dans des *scriptoria* ne l'ont pas forcément été à destination des moines.

285 Hanna, *William Langland*, *op. cit.*, p. 35.

286 *Piers Plowman, A facsimile of the Z text in Bodleian Library, Oxford, MS Bodley 851*, éd. A.G. Rigg et C. Brewer, 1994, p. 29-30.



codicologique minutieuse, il s'agirait plutôt d'un manuscrit produit par plusieurs scribes de la communauté de l'abbaye de Ramsey, à différents moments ; le texte de *Piers Plowman* aurait été copié vers 1400<sup>287</sup>. La partie contenant *Piers Plowman* n'aurait donc pas spécifiquement appartenu à John Wells, mais à des membres de la communauté, puisque le volume semble y être longtemps demeuré.

Plusieurs manuscrits ont appartenu à des familles de la *gentry*. Le Londres UL. V. 17 (n°26) a appartenu, selon Ralph Hanna, à Sir William Clopton (mort en 1419, situé dans le Warwickshire et le Worcestershire). En fait, il aurait pu être produit pour lui<sup>288</sup>. Le Harley 6041 (n°35) a appartenu à une famille de la *gentry* du Bedfordshire (il y a ses armes sur le manuscrit). Le Corpus Christi College 201 (n°20) et le Cambridge Newnham College (n°33) ont également pu appartenir à des familles de la *gentry*, comme le suggère la présence d'emblèmes (non identifiées)<sup>289</sup>. Le Digby 145 (n°50) a été la propriété d'Adrian Fortescue, le neveu de Sir John Fortescue. Le Cambridge Gonville et Caius College (fragment n°3) a appartenu à John Shirley, membre de la *gentry* actif dans la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle et connu pour avoir lui-même copié plusieurs manuscrits. Il a peut-être été une sorte d'éditeur<sup>290</sup>.

Le Vernon (n°4)<sup>291</sup> soulève des problèmes. Tous les auteurs s'accordent pour dire qu'il a sans doute été composé dans le *scriptorium* d'une grande maison religieuse. L'ampleur du contenu et son organisation montrent qu'il a nécessité un travail et une logistique considérables, surtout en ce qui concerne le rassemblement des œuvres. Le scribe a dû avoir accès à de très nombreux manuscrits<sup>292</sup>. Selon Ian Doyle, plusieurs éléments indiquent que le manuscrit est originaire du Staffordshire, et particulièrement du sud de cette région. Il s'agit surtout de preuves dialectales. La table, très complète, qui date du début du XV<sup>e</sup> siècle, est

---

287 R. Hanna, "Studies in the Manuscripts of *Piers Plowman*", *YLS* 7, 1993, p. 1-25, p. 15-25. La partie de cet article consacrée à ce manuscrit a été reprise dans *Pursuing History. Middle English Manuscripts and their Texts*, Stanford, 1996, p. 195-202, sous le titre "MS Bodley 851 and the Dissemination of *Piers Plowman*". Il y note que "the codex is a community product, probably only the original core of which, some selection of Anglo-Latin texts, belonged to the John of Wells identified as the book's owner. At some later point, perhaps around 1400, this core was extended by creating an additional booklet containing a copy of *Piers Plowman* derived from a neighborhood East Midland A archetype" (p. 200).

288 Hanna, *Langland*, p. 34.

289 K. Kerby-Fulton et S. Justice, "Reformist Intellectual Culture", *op. cit.*, p. 188.

290 Doyle, "More Lights on John Shirley", *op. cit.* ; Genet, *Les idées politiques et sociales*, *op. cit.*, 175-6.

291 Et par là-même le Simeon...

292 A. I. Doyle, "The shaping of Vernon and Simeon Manuscripts", dans *Chaucer and Middle English, Essays in honour of Rossell Hope Robbins*, éd. B. Rowland, Londres, 1974, p. 328-341, p. 332 : "That was a large collection of vernacular manuscripts and it is unlikely that they were all assembled at one time or available at one spot. Whether borrowed or bought (and purchase would have added heavily to the expense of the task), procurement of exemplars for this purpose required a very wide knowledge of existing religious literature..."

écrite dans le dialecte de cette région<sup>293</sup>. Cependant, Angus McIntosh et Kari Sajavaara arrivent à des conclusions différentes. Pour le premier, il serait plutôt originaire du nord du Worcestershire<sup>294</sup>. La seconde, dans son article sur les relations entre le Vernon et le Simeon<sup>295</sup>, montre que ces deux manuscrits proviennent d'un même *scriptorium*. Elle les rapproche en outre d'un autre manuscrit, le Londres, B.L. Additional 37787, provenant également du Worcestershire. Par ailleurs, elle s'appuie sur les conclusions de Nita Baugh<sup>296</sup>, pour qui le Vernon et l'Additional 37787 ont des caractères cisterciens. L'abbaye en question serait celle de Bordesley. C'est en effet la seule à se trouver dans l'aire déterminée ci-dessus. Cette théorie a cependant été contestée. Dans son introduction au fac-similé, Ian Doyle insiste sur le coût très élevé du manuscrit<sup>297</sup>. Pour les deux manuscrits, Vernon et Simeon, il avance un prix compris entre 65 et 85 livres, soit le revenu total d'une abbaye proche de Bordesley, celle de Stoneley. Il avance donc l'hypothèse, globalement acceptée, d'une association de clercs et de laïcs, avec peut-être la participation d'une abbaye de nonnes, éventuellement celle de Nuneaton, située dans la même région, et qui était riche. L'analyse du contenu va dans le même sens, comme l'a fait remarquer Norman Blake :

“La nature non-liturgique du volume et l'absence d'éléments connectés avec un ordre masculin enclos peut indiquer que l'audience projetée était une maison de nonnes et de femmes s'étant regroupées pour établir une petite communauté de nature semi-religieuse.” <sup>298</sup>

Les éléments solides concernant les possesseurs des manuscrits sont donc fragmentaires. Ils montrent la prédominance du clergé et de la *gentry*. Il nous faudra mettre ces conclusions en relations avec d'autres indices.

#### • *Les interventions des lecteurs.*

L'étude des réponses trouvées dans les manuscrits constitue l'un des apports essentiels des travaux récents concernant les manuscrits de *Piers Plowman*, en tenant compte des réserves émises ci-dessus : elles ne constituent qu'un aspect de la compréhension de

<sup>293</sup> M. S. Serjeantson, “The index of the Vernon Manuscript”, *MLR* 32, 1937, p. 222-61, p. 222.

<sup>294</sup> A. McIntosh, “A New Approach to Middle English Dialectology”, *ES* 44, 1963, p. 7.

<sup>295</sup> K. Sajavaara, “The Relationship of the Vernon and Simeon MSS”, *NM* 68, 1967, p. 428.

<sup>296</sup> Cf. N. S. Baugh, *A Worcestershire Miscellany, compiled by John Northwood, c. 1400, Edited from British Museum MS Add. 37787*, Philadelphie, 1956.

<sup>297</sup> A. I. Doyle éd., *The Vernon Manuscript : A Facsimile of Bodleian Library, Oxford MS English Poet. a.1.*, Cambridge, 1987, p. 15.

<sup>298</sup> N. Blake, “Vernon Manuscript : Content and Organisation”, dans *Studies in the Vernon Manuscript*, éd. D. Pearsall, Woodbridge, 1990, p. 45-60, p. 58 : “The non-liturgical nature of the volume and the absence of anything connected specifically with an enclosed masculine order may indicate that the intended audience was a house of nuns or of women who had banded together to establish a small community of a semi-religious nature”.

l'audience (et pas seulement du texte). Ces réponses sont constituées par l'organisation des manuscrits, les annotations (contemporaines et postérieures), mais aussi par les illustrations.

L'organisation constitue un premier type de réponse. Nous avons vu que celle-ci était souvent l'objet d'un travail soigné, mais qu'elle pouvait subir des transformations. Le cas le plus extrême est celui du Corpus Christi College 201 (n°20), dont le scribe a revu la construction du poème<sup>299</sup>. Généralement cependant, la division en passus est respectée. En dehors de la mise en page proprement dite, 16 manuscrits comportent des manchettes, souvent de manière irrégulière<sup>300</sup>. Dans la plupart des cas, elles sont à l'encre rouge, ce qui permet une meilleure visualisation, et sont généralement le fait des scribes eux-mêmes ou de leurs correcteurs. En ce qui concerne les annotations (qui incluent également ces titres), je me concentrerai sur les traits communs plutôt que sur les réponses individuelles<sup>301</sup>. David Benson résume les principales caractéristiques de ces annotations pour les manuscrits de la version B :

“Les annotateurs du XV<sup>e</sup> (peut-être même de la fin du XIV<sup>e</sup>) et du XVI<sup>e</sup> siècles révèlent des intérêts partagés, qui incluent le personnage principal de *Piers*, les pratiques et les abus cléricaux, les sept péchés capitaux, les discours multiples contenus dans le poème (incluant les chartes, prophéties et testaments) et les leçons morales”<sup>302</sup>.

Il faudrait aussi ajouter, dans de nombreux cas, les références au personnage de *Mede*, si important dans la première vision du poème. Ces remarques s'appliquent également, selon Marie-Claire Uhart et Georges Russell, aux manuscrits de la version C, avec selon la première, un accent plus fort sur les sermons et la prophétie<sup>303</sup>. Une certaine cohérence se dégage de ces réponses. Il sera intéressant de les comparer avec les conclusions issues de l'étude du contenu des manuscrits.

---

299 Cf. J. Weldon, “Ordinatio and Genre in MS CCC 201 : A medieval reading of the B-text of *Piers Plowman*”, *Florilegium* 12, 1993, p. 159-175.

300 Ils apparaissent dans les manuscrits n°3 (en vert) ; 5 (encadrés en rouge) ; 12 (en rouge) ; 15 ; 17 (encadrés en rouge) ; 21 (rouge) ; 22 (encadrés en rouge) ; 26 (rouge) ; 28 ; 30 ; 32 (soulignés en rouge) ; 33 (rouge) ; 38 (rouge) ; 42 ; 48 (latin rouge) ; 49 (rouge). Cf. C. D. Benson et L. S. Blanchfield, *The manuscripts of Piers Plowman : the B-Version*, Cambridge, 1998, où ces titres sont recensés de manière exhaustive pour la version B.

301 Celle-ci sont évidemment dignes d'intérêts, mais ont été étudiées à plusieurs reprises. Je me permets de renvoyer à l'ouvrage cité dans la note précédente à propos des manuscrits de la version B, à la thèse de Marie-Claire Uhart, ainsi qu'aux articles de Georges Russell, “Some Early Responses to the C-Version of *Piers Plowman*”, *Viator* 15, 1984, p. 275-315 et “As They Read It”, *op. cit.*, ainsi que Kerby-Fulton et Despres, *Iconography and the Professional Reader*, *op. cit.*, chap. 3, “The Professional Reader as Annotator”, p. 68-91.

302 Benson, *The manuscripts of Piers Plowman*, *op. cit.*, p. 10 : “The annotators of the fifteenth (possibly even late fourteenth) and sixteenth centuries reveal shared interests, which include the principal characters of Piers, clerical practices and abuse, the seven Deadly Sins, the multiple discourses contained within the poem (including charters, prophecies and testaments), and moral lessons”.

303 Uhart, “The Early reception”, *op. cit.*, p. 107.

Un autre type de réponse est l'illustration<sup>304</sup>. Dans ce domaine, seul le programme du Douce 104 permet de formuler des hypothèses cohérentes, et il faut noter d'emblée que cela constitue une réponse individuelle (ou de plusieurs personnes mais sur un seul manuscrit<sup>305</sup>). Cependant, parmi ces illustrations, beaucoup mettent en exergue des thèmes déjà rencontrés dans les annotations, comme la présence de *Mede* (4 illustrations), des péchés capitaux ou des membres du clergé. Malgré sa spécificité, cette réponse individuelle rejoint donc sur ce point des tendances plus générales. Quelques éléments intéressants ont par ailleurs été dégagés. Ces images montrent avant tout des figures humaines (64 illustrations), et dans les deux tiers des cas, ce sont des orateurs du texte qui sont représentés, souvent en action. L'intérêt est net pour les différentes catégories de la société, y compris pour les pauvres et les mendiants (4 illustrations). Le clergé est particulièrement bien représenté (13 illustrations). Selon Kathleen Scott, ces images fonctionnent surtout comme un complément du texte, sorte d'apparat permettant au lecteur de se retrouver aisément dans sa lecture<sup>306</sup>. Pour Kathryn Kerby-Fulton, elles ont également une fonction idéologique très forte. En effet, elles constitueraient une lecture réformatrice du poème<sup>307</sup>. Ralph Hanna émet de fortes réserves sur cette interprétation et critique la notion de réforme<sup>308</sup>. Ces hypothèses ont cependant le mérite de mettre en valeur l'importance de l'illustration en tant que lecture du texte, et pas seulement en tant que guide. En outre, elles permettent d'insister sur le rôle des professionnels (scribes et/ou illustrateurs) dans le processus de diffusion de l'interprétation d'un texte (et pas seulement du texte lui-même), même s'il est difficile de savoir dans quelle mesure l'illustrateur (ou le scribe) est responsable de son programme. En général, il suit les instructions d'un conseiller ou du commanditaire.

Un dernier type de réponse est constitué par les variantes, voire par les ajouts de textes. Le plus intéressant à cet égard est l'achèvement de la version A. En effet, dans un certain

---

304 Cf. K. Scott, "The Illustrations of the MS Douce 104", dans *Piers Plowman, A Facsimile of Bodleian Library, Oxford, MS Douce 104*, *op. cit.* : "The Douce images are, in fact, a type of visual interpretation that is rarely transmitted to the modern reader... [they] are an immediate contemporary response to the text by the person who commissioned the manuscript and probably selected by the subjects for illustration ; they are also, to a certain extent, a reaction by the artist to the text, but probably through a screen of transmitted instructions" (p. xxviii).

305 Selon Kathryn Kerby-Fulton, le scribe et l'illustrateur sont dans ce cas une seule et même personne (*Iconography and the Professional Reader*, *op. cit.*, p. xiv-xv).

306 Scott, "The Illustrations", *op. cit.*, p. xxxii.

307 K. Kerby-Fulton, D. L. Despres, *Iconography and the Professional Reader*, *op. cit.*, chap. 1 et 2. Elle insiste notamment sur la résistance de l'illustrateur à l'autorité.

308 R. Hanna, "Piers Plowman and the Radically Chic", *YLS* 13, 1999, p. 179-192. Revue du livre cité à la note précédente, et à laquelle ses auteurs ont répondu dans les pages suivantes (p. 193-206).

nombre de cas, les scribes ont complété cette version d'une manière ou d'une autre<sup>309</sup> : dans 3 cas par quelques vers, dans 7 cas par une continuation (la version C) et dans trois cas<sup>310</sup> par un passus XII qui serait l'œuvre de John But, si l'on en croit ce qui est écrit dans le Rawlinson 137 (n°41). Sans entrer dans une interprétation approfondie qui nous emmènerait trop loin de notre propos, il convient de noter que cette continuation à la fin de la version A a été le fait d'un homme qui connaissait bien le poème (probablement ses trois versions), et peut-être le poète lui-même<sup>311</sup>. Il insiste sur le fait que l'écriture de ce poème était parfaitement justifiée, et en cela, il fait écho à des préoccupations profondes de Langland, que nous envisagerons dans le chapitre treize de cette étude.

Les différentes réponses apparaissant dans les manuscrits montrent des centres d'intérêts variés, autant sur le contenu que sur la forme. Ces intérêts portent sur les différents types de discours présents dans le poème (prophéties, sermons...) ; sur les aspects sociaux au sens le plus large du terme (le clergé, la présence de *Mede*) ; sur la construction même du poème (réorganisations scribales) ; enfin, sur la justification même de l'œuvre (John But).

• *Le contenu des manuscrits.*

L'étude du contenu des manuscrits apparaît comme un autre moyen de cerner les orientations des lecteurs. *Piers Plowman* est entouré d'autres œuvres dans la moitié des manuscrits.

**Tableau 4 :** Manuscrits comprenant plusieurs œuvres en plus de *Piers Plowman* :

	1 œuvre	2 œuvres	3 œuvres	4 œuvres	+ 5 œuvres	Total
A		1	2	1	2	6/10
B	1	2	1	1	2	7/15
C	4	1		1	2	8/18
AC	2				1	3/7
Mélange					2	2/2
Total	7	4	3	3	9	26

309 Cf. M. Vaughan, "The Ending(s) of *Piers Plowman* A", dans *Suche Werks to Werche. Essays on Piers Plowman in Honor of David C. Fowler*, éd. M. F. Vaughan, East Lansing, 1993, p. 211-42, notamment p. 225.

310 Oxford, University College 45, Pierpont, Morgan Library M818 et Rawlinson Poetry 137.

311 A. Middleton, "Making a Good End : John But as a Reader of *Piers Plowman*", dans *Medieval English Studies presented to George Kane*, éd. E. D. Kennedy, R. Waldron et J. S. Wittig, Woodbridge, 1988, p. 243-66.

26 manuscrits ne contiennent que *Piers Plowman* et 26 comportent d'autres œuvres. Dans la moitié des cas, *Piers Plowman* circule donc comme un texte isolé. Cela s'explique par la longueur des versions B et C, plus souvent seules que la version A, sauf quand cette dernière est complétée. En outre, dans trois manuscrits (n°32, 40 et 49), il n'y a qu'un (ou deux) court poème ou une prière au début ou à la fin des volumes. Par ailleurs, selon Ralph Hanna, plusieurs copies ont à l'origine été composées pour une circulation individuelle, mais des *booklets* ont rapidement été greffés (ce serait le cas pour les n°8, 12, 33 et 49)<sup>312</sup>. Dans la mesure où cet ajout est contemporain de la rédaction de la copie, nous avons inclus le contenu des autres fascicules dans notre étude.

Il faut d'abord envisager la langue des autres œuvres présentes dans les manuscrits. En nombre d'œuvres, le latin semble bien présent, avec 48 textes. Il y a 89 textes en anglais sans compter tous ceux du Vernon (qui en comprend plus de 400). Cependant, les œuvres en latin n'apparaissent que dans 7 manuscrits (plus un où il y a un poème en latin et en anglais, le n°40) ; en outre, la majorité des œuvres latines (40) est regroupée dans deux manuscrits, où *Piers Plowman* est la seule œuvre en anglais. Ce sont le Bodley 851 (n°1) et le *Liber Glastoniensis* (n°5). Les œuvres en anglais apparaissent donc bien mieux réparties, puisqu'elles apparaissent dans tous les manuscrits. Le français est pour sa part absent.

La nature du contenu est un autre élément suggestif. Les graphiques suivants proposent une répartition des genres par manuscrit (et non par nombre d'œuvres<sup>313</sup>), utile bien qu'il faille garder à l'esprit les problèmes soulevés par ce type de classification. Nous verrons en effet que bien des œuvres peuvent se classer de plusieurs manières<sup>314</sup>. J'ai ici considéré les œuvres en latin comme un thème séparé, bien que celles-ci ne forment évidemment pas un genre uniforme, mais c'est dans le dessein de souligner la part du latin par rapport à l'anglais. Il faut en outre être attentif à la distorsion provoquée par certaines compilations qui comprennent un très grand nombre d'œuvres, plusieurs dizaines, voire plusieurs centaines de pièces, même si celles-ci sont en général regroupées (comme dans le Vernon)<sup>315</sup>, d'où ce classement par genre. C'est pourquoi j'envisagerai dans un premier temps les manuscrits de

---

312 Hanna, *Pursuing History*, op. cit., p. 24.

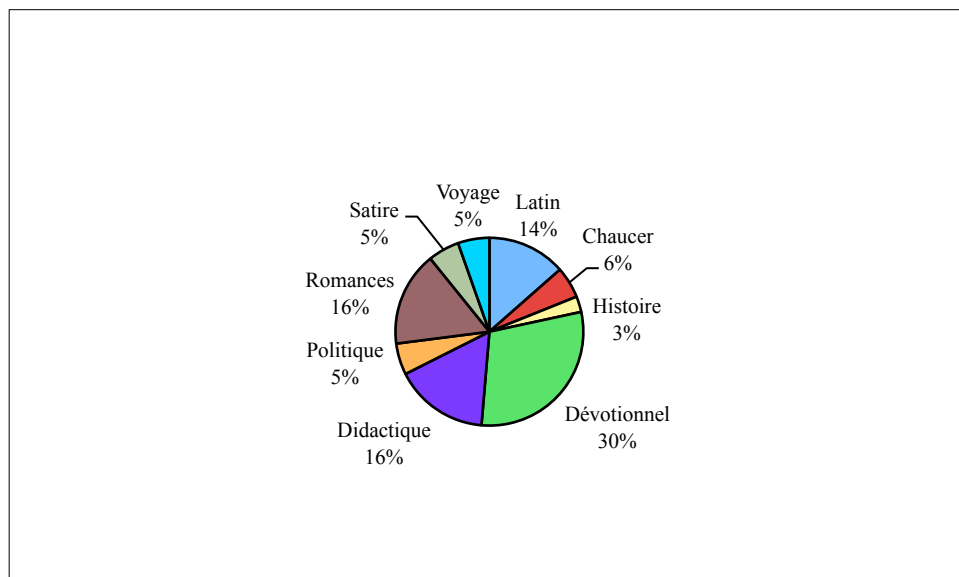
313 Plusieurs œuvres du même genre peuvent se trouver dans un manuscrit.

314 Voir également ci-dessus, chapitre 1, p. 43-54.

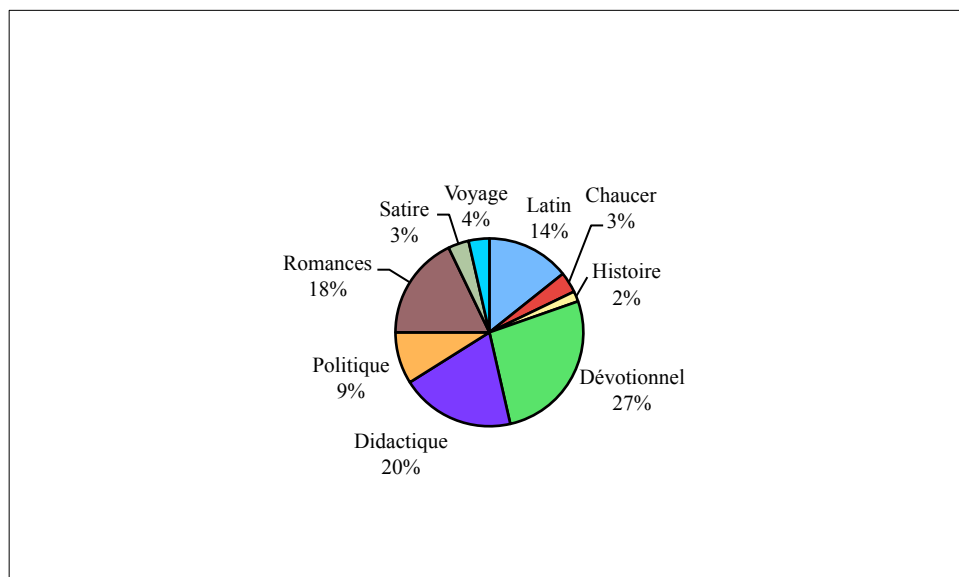
315 Ces compilations sont des *commonplace books*, qui ont constitué un phénomène important dans la production manuscrite anglaise (cf. Genet, *Les idées politiques et sociales*, op. cit., p. 308-21)

moins de dix items<sup>316</sup> et dans un second temps les ‘grandes’ compilations (n°1, 4, 5, 25, 30, 47).

**Graphique 3** : La répartition des genres par manuscrits (hors compilations).



**Graphique 4** : La répartition des genres par manuscrits (avec les compilations).



Les recoupements entre les deux graphiques sont nombreux. Dans les deux cas, les deux genres les plus représentés sont les œuvres dévotionnelles et didactiques, ce qui nous ramène aux observations effectuées dans le premier chapitre de cette partie. Le poids des œuvres politiques, surtout représentées par des poèmes, est plus important dans le cas où tous les

<sup>316</sup> Ce sont les manuscrits n°8, 10, 12, 16, 22, 23, 26, 27, 32, 33, 34, 35, 37, 40, 42, 46, 48, 49, 50 et 51).

manuscripts sont pris en compte : les grandes compilations sont de nature plus variées et certaines d'entre elles sont davantage axées sur ce genre, comme les manuscrits n°1 et 25. Viennent ensuite les romances et les œuvres en latin, puis les voyages, qui ne sont représentés que par un seul texte, les *Voyages* de Mandeville. Ce cadre posé, il nous faut maintenant rentrer dans le détail. Les autres thèmes ne sont représentés que dans un ou deux manuscrits.

☆ *Les manuscrits comprenant moins de 10 œuvres.*

\* Œuvres en latin :

Dans les 5 manuscrits concernés (n°12, 32, 37, 40, 46), on trouve des prières, des traités (dont un sur la Vierge), une vie d'Édouard le confesseur, des dits des pères latins et une table des psaumes. Ce sont donc essentiellement des textes de nature dévotionnelle et didactique.

\* Œuvres poétiques :

Les poèmes sont de diverses natures :

- Des *romances* se retrouvent dans six manuscrits<sup>317</sup>. Ils portent souvent sur des événements historiques et/ou légendaires : *The Siege of Jerusalem* est présent deux fois (n°10 et 22). Il est notable que ce poème, qui porte sur la guerre de Titus et Vespasien contre Jérusalem, allie un aspect historique et un aspect dévotionnel, élément que l'on retrouvera assez fréquemment<sup>318</sup>. Alexandre est en faveur avec trois poèmes à lui consacré répartis dans deux manuscrits (n°23 et 46)<sup>319</sup>. Arthur n'apparaît qu'une fois (n°23) et un seul autre poème est situé dans le monde arthurien, le *Libeaus Desconus*, qui conte l'histoire du fils de Gauvain<sup>320</sup>. Les poèmes arthuriens sont donc peu représentés.
- Le *Troilus and Chryseide* de Chaucer apparaît à deux reprises (n°27 et 16, mais sous forme d'extrait dans ce dernier). C'est la seule association de *Piers Plowman* avec Chaucer et avec les autres poètes londoniens comme Gower ou Lydgate.
- Le manuscrit n°12 comprend des poèmes à connotation "politique", par exemple, un poème sur le duc de Suffolk et un autre sur Henry VI.
- Deux œuvres satiriques apparaissent, toutes deux dirigées contre le clergé. Le manuscrit n°27 comporte une traduction de l'*Epistola Luciferi ad Cleros* du cistercien Pierre de Ceffons

---

<sup>317</sup> Cf. A. Crépin et H. Taurinya Dauby, *Histoire de la littérature anglaise au Moyen Âge*, Paris, 1993, p. 95 : "Un romance... est un récit, le plus souvent en vers, dont les héros et héroïnes appartiennent à la plus haute noblesse des chevaliers et des princesses. Ils font preuve de leurs qualités en surmontant de nombreuses infortunes...". André Crépin a donné à ce mot le genre masculin pour le distinguer des romances sentimentales.

<sup>318</sup> *Manual*, vol. 1, p. 160.

<sup>319</sup> Il y a aussi une vie en prose d'Alexandre dans le n°46.

<sup>320</sup> *Manual*, vol. 1, p. 68.



(1352), satire contre les clercs<sup>321</sup>. Selon son éditeur, elle pourrait avoir été effectuée par un wycliffite. Dans le manuscrit n°50 se trouve *Pierce the Ploughman's Crede*.

\*Les œuvres dévotionnelles :

Elles sont extrêmement variées.

- On trouve des œuvres narratives, telles que l' *Estorie del Evangelie* (n°26), une paraphrase des Evangiles avec des matériaux apocryphes et homilétiques<sup>322</sup>, ou *Susanna*, l'histoire de Suzanne tirée du livre de Daniel (n°27 et 42)<sup>323</sup> ; des vies de saints avec le *South English Legendary* (n°12)<sup>324</sup>, ou la traduction de la *Légende des Trois Rois* (les rois mages) d'Hildersheim (n°27). Ce type d'œuvre est proche de la poésie, d'autant qu'il est la plupart du temps composé en vers.

- Les poèmes dévotionnels sont assez nombreux ; *The Prick of Conscience* apparaît à trois reprises (c'est la deuxième fréquence la plus importante après les *Voyages* de Mandeville). C'est un poème eschatologique qui comprend également des matériaux homilétiques et didactiques. Il a connu un succès considérable<sup>325</sup>. Il peut donc être également classé dans les œuvres poétiques. Il y a aussi *The Charter of the Abbey of the Holy Ghost*, poème assez populaire, portant sur l'allégorie de l'âme<sup>326</sup> et des débats comme *Ypotis*, dialogue entre un empereur et un enfant sage<sup>327</sup>. Il y a également plusieurs poèmes courts sur le Christ (n°8) ou la Vierge (n°26) ainsi que des prières.

- La seule œuvre mystique est *The form of Living* de Richard Rolle, mais elle apparaît à deux reprises (n°8 et 42). C'est un long traité en prose qui comporte de nombreux aspects didactiques<sup>328</sup>. Ce traité était lui aussi très populaire, puisqu'il est conservé dans 38 manuscrits.

\*Les œuvres didactiques.

Elles sont parfois difficiles à distinguer des œuvres dévotionnelles. Il y a des manuels d'instruction, portant en particulier sur la confession (3 en tout dans les manuscrits n°26, 35 et

---

321 "A Middle English Version of the *Epistola Luciferi ad Cleros*", éd. Robert R. Raymo, dans *Medieval Literature and Civilisation, studies in memories of G. N. Garmonsway*, éd. D. A. Pearsall et R. A. Waldron, Londres, 1969, p. 233-248.

322 *Manual*, vol. 2, p. 391.

323 *Manual*, vol. 2, p. 390.

324 Voir ci-dessus, chapitre 1, p. 51-53.

325 Cf. *The Idea of Vernacular*, op. cit., p. 241.

326 *Manual*, vol. 7, p. 2341.

327 *Manual*, vol. 3, p. 740. Il se retrouve également dans le Vernon (n°4).

328 *Manual*, vol. 9, p.3060.

37), dont le *Handlyng Synne* de Robert Mannyng, un des plus célèbres<sup>329</sup> ; des traités portant sur différents concepts comme les vertus, les péchés mortels, les sacrements, les dix commandements... (n°10, 18, 33). Ils sont généralement en prose<sup>330</sup>. Dans la même catégorie, on pourrait ranger les livres de messe : il y a un *Lay folk's mass book* (n°33)<sup>331</sup>. On notera également la présence d'un commentaire sur les séquences du dimanche (n°18). Ces textes étaient destinés au clergé, mais aussi, de plus en plus, à des laïcs cultivés<sup>332</sup>.

\* Divers :

- Hormis une compilation que nous aborderons tout à l'heure et si l'on met de côté le caractère historique de nombreux romances, il n'y a qu'une seule chronique, un *Brut of England* en anglais (n°48)<sup>333</sup>.
- Les *Voyages* de Mandeville (1356) se retrouvent trois fois, dans la traduction anglaise commune (plus deux autres fois dans de grandes compilations)<sup>334</sup>. C'est l'association la plus importante à *Piers Plowman*et plusieurs points communs peuvent être relevés : un aspect dévotionnel important, une vision du monde, même si dans ce cas précis, c'est le voyage et non le rêve qui en est le médium.
- Dans un manuscrit du XVI<sup>e</sup> siècle, enfin, on trouve un traité politique de Sir John Fortescue, *The Difference betwene Dominium Regale et Dominum Politicum et Regale*<sup>335</sup>. Ce manuscrit a d'ailleurs été copié par un neveu de Fortescue<sup>336</sup>. En dehors des poèmes, c'est la seule association de *Piers Plowman* à un traité politique.

Ainsi, on le voit, le classement de nombreuses œuvres peut prêter à discussion, notamment les œuvres poétiques et dévotionnelles. Il donne cependant une idée générale de la nature du contenu des copies. En outre, la variété du contenu au sein même de certains de ces manuscrits qui comprennent moins de dix œuvres ne facilite pas ce classement. Si certains sont plutôt thématiques, comme les n°8 et 23 (axés sur les romances), ou le n°37 (œuvres à dominante dévotionnelle et didactique), d'autres sont plus variés, au premier abord en tout

---

<sup>329</sup> *Manual*, vol. 7, p. 2255.

<sup>330</sup> A part le traité sur les dix commandements qui se trouve dans le manuscrit n°43, aucun de ceux qui se trouvent dans les manuscrits de *Piers Plowman* ne sont recensés par monsieur Raymo dans le volume 7 du *Manual*. On y trouvera cependant de nombreux exemples similaires.

<sup>331</sup> *Manual*, vol. 7, p. 2350.

<sup>332</sup> Voir également ci-dessous, chapitre 11, p. 406-408.

<sup>333</sup> F. W. Brie, *The Brut, or the Chronicles of England*, Londres, 1908. *Manual*, vol. 8, p. 2629-37.

<sup>334</sup> Cf. J. A. W. Bennett, *The Rediscovery of Sir John Mandeville*, New York, 1954 ; pour une édition de la version anglaise, *The Travels of Sir John Mandeville*, éd. M. G. Seymour, Londres, 1981 ; pour une édition de la version française (insulaire) facilement accessible, voir Jean de Mandeville, *Voyage autour de la terre*, éd. Ch. Deluz, Paris, 1993.

<sup>335</sup> Sir John Fortescue, *On the Laws and Governance of England*, éd. S. Lockwood, Cambridge, 1997.

<sup>336</sup> Voir ci-dessus, p. 81.

cas. Le n°18 par exemple contient, en plus de *Piers Plowman*, *The Prick of Conscience*, des commentaires sur les séquences (d'après le *Sarum*), un poème de conseils moraux généraux<sup>337</sup>, et *The Siege of Jerusalem*. On a noté plus haut, cependant, que ce poème avait un caractère dévotionnel prononcé. De même, le n°26 comprend une *Estorie del Evangelie*, un poème sur la Vierge, des méditations, un manuel de confession mais aussi les *Voyages de Mandeville*. Là encore, l'accent est mis sur l'instruction et la dévotion, mais il y a aussi un intérêt pour l'histoire et la géographie du Christianisme. La cohérence est donc plus importante qu'il n'y paraît au premier abord.

☆ *Les grandes compilations.*

Elles sont au nombre de six. J'ai préféré les traiter à part car le nombre d'œuvres qu'elles contiennent déforment l'image donnée, mais l'on retrouve cependant de nombreux points communs.

Le manuscrit Bodley 851 (n°1) est un manuscrit hétérogène en trois parties reliées au début du XV<sup>e</sup> siècle. C'est lui qui contient la version 'Z' qui a fait l'objet d'une vive controverse. Désormais, le consensus porte plutôt sur le fait que c'est une version A retravaillée par un scribe<sup>338</sup>, auquel une suite (version C) a été rajoutée, peut-être au moment de l'ajout des deux autres parties du manuscrit (début du XV<sup>e</sup> siècle). C'est un des deux manuscrits dont la plupart des textes sont en latin. Le contenu en est très varié. On trouve des écrits satiriques comme le *De Nugis Curialium* de Walter Map, le *Speculum Stultorum* de Nigel de Longchamps<sup>339</sup> ou la prophétie de Bridlington<sup>340</sup> ; des textes à connotation historique, en particulier sur Troie, qui avait une place importante, dans la mesure où selon de nombreux textes, l'Angleterre aurait été fondée par un troyen, *Brut* ou *Brutus* (d'où le nom des Brut donné à de nombreuses chroniques). Il y a aussi des poèmes traitant d'événements beaucoup plus proches, comme la bataille de Crécy (1346), ou l'exécution de l'archevêque Scrope (1405), qui peuvent également être considérés comme des textes politiques<sup>341</sup>. Enfin, il y a des débats et des textes dévotionnels. Le contenu de ce manuscrit est donc nettement axé

---

<sup>337</sup> *Manual*, vol. 9, p. 2968.

<sup>338</sup> *Piers Plowman, A facsimile of the Z text in Bodleian Library, Oxford, MS Bodley 851*, éd. A.G. Rigg et C. Brewer, 1994. Annexe 1, p. 613.

<sup>339</sup> Walter Map, *De Nugis Curialium*, éd. M. R. James, Oxford, 1914 et trad. du même, Londres, 1923 ; Nigel de Longchamps, *Speculum Stultorum*, éd. J. H. Mozley et R. R. Raymo, Berkeley et Los Angeles, 1960.

<sup>340</sup> Voir ci-dessus, chapitre un, p. 46-47.

<sup>341</sup> Ces deux poèmes sont édités dans *Political Poems and Songs*, éd. T. Wright, Roll Series, 2 vols, Londres, 1859, respectivement vol. 1, p. 26-40 et vol. 2, p. 114-118.

sur l'histoire – lointaine et proche – ainsi que sur la critique de la société, éléments qui se retrouvent largement dans *Piers Plowman*.

Le manuscrit Vernon (n°4) est, par sa dimension autant que par le nombre d'œuvres qu'il contient, une énorme compilation. Il est associé au Simeon MS, qui contient l'autre copie de *The Death of Edward III* et qui a pratiquement le même format et un contenu très similaire. Il a sans doute été produit dans les mêmes conditions<sup>342</sup>. Le Vernon a très souvent été étudié, en particulier depuis la publication d'un fac-similé<sup>343</sup>. Norman Blake en a systématiquement étudié l'organisation, et son analyse nous paraît tout à fait fructueuse<sup>344</sup>. Le manuscrit peut être divisé en cinq parties. La première comprend des vies des saints (*South English Legendary*) ainsi que des vies provenant de la *Légende Dorée* de Jacques de Voragine. Ces textes, on l'a vu, pouvaient être utilisés autant pour la prédication que pour l'étude<sup>345</sup>. La deuxième partie est composée de textes centrés sur la Vierge et son pouvoir d'intercession. Elle débute cependant par une narration, l'*Estorie del Evangelie*, que nous avons déjà rencontré. La troisième commence par les *Northern Homilies* ; les autres pièces sont des textes d'instruction sur les principes fondamentaux du christianisme. La quatrième partie, où se situe *Piers Plowman*, comprend notamment des œuvres de Richard Rolle et de Walter Hilton. Plusieurs œuvres de ces deux auteurs (par exemple *The Form of Living*) sont parmi les textes mystiques les plus accessibles, mais cette partie apparaît néanmoins destinée à un public plus sophistiqué. Enfin, la cinquième partie comprend des pièces lyriques axées sur les grands enseignements du christianisme, semblable en cela à la troisième partie. On a ainsi, dans cette véritable bibliothèque didactique et dévotionnelle (le titre donné au manuscrit est *Salus Anime*), des textes pour plusieurs types d'audiences, mais l'on retrouve les constantes déjà définies pour les manuscrits plus petits, et beaucoup de textes sont d'ailleurs communs, comme *Ypotis*, *The Form of Living* ou l'*Estorie del Evangelie*.

Le manuscrit Cambridge, University Library Dd. 1. 17 (n°5) fréquemment appelé le *Liber Glostoniensis* est aussi historique que le Vernon est pieux. Anne Middleton, qui en a étudié le contenu, suggère cependant que les deux intérêts se rejoignent<sup>346</sup>. En effet, on retrouve des chroniques et des œuvres concernant l'Occident (une *Historia Britonum* de

---

<sup>342</sup> Voir ci-dessous, p. 97.

<sup>343</sup> *The Vernon Manuscript : A Facsimile of Bodleian Library, Oxford MS English Poet. a.1.*, éd. I. A. Doyle, Cambridge, 1987.

<sup>344</sup> Blake, "Vernon Manuscript : Content and Organisation", *op. cit.*

<sup>345</sup> Voir ci-dessus, chapitre un, p. 51-53.

<sup>346</sup> A. Middleton, "The audience and public of *Piers Plowman*", dans *Middle English Alliterative poetry and its background*, éd. D. Lawton, Cambridge, 1982, p. 101-123.

Geoffrey de Monmouth, une histoire des rois d'Angleterre, une *Historia Troiana* de Guido del Colonne, une vie de Charlemagne...), mais aussi des textes portant sur des voyages en Orient et sur la civilisation de ce dernier (ouvrage de Marco Polo, traités sur Mahomet...). Il y a donc une volonté d'avoir une vision globale de l'histoire, y compris en intégrant les racines orientales du christianisme et en recensant les régions encore en dehors, mais susceptibles de rentrer dans le giron chrétien :

“Le sens de l'histoire du *Liber Glastoniensis* ne tient pas sa cohésion de la chevalerie en tant que telle, ou des ‘sujets’ traditionnels des romances, mais de l'établissement de la foi au sein du pouvoir temporel, et de ses nombreuses conséquences”<sup>347</sup>.

Cette vision de l'histoire est donc assez différente du Bodley 851, plus centré sur l'Angleterre (même si cette dernière est très présente dans le *Liber*).

Le manuscrit Oxford Bodleian Library Digby 102 (n°25) contient deux œuvres dévotionnelles, *The Debate between Body and Soul*<sup>348</sup> et des paraphrases des psaumes de Richard de Maidstone, un carme<sup>349</sup>, mais surtout 24 poèmes politiques, que l'on a déjà évoqués plus haut<sup>350</sup>.

Le manuscrit Cambridge University Library Ll 4. 14 (n°30) comprend une version B de *Piers Plowman* et la seule copie de *Richard the Redeless*. Très intéressant est le fait que l'on y trouve également trois traités scientifiques, un d'arithmétique, et de physiognomonie, et un portant sur l'astrologie et la philosophie<sup>351</sup>. Il y a également un traité sur l'amour, utilisant les images de la chasse et de la pêche. C'est le seul manuscrit de *Piers Plowman* comprenant des œuvres scientifiques. Selon Andrew Galloway<sup>352</sup>, il est peut-être à mettre en relation avec un autre manuscrit semblable, d'origine cistercienne, ce qui ne signifie pas que celui de *Piers* l'est<sup>353</sup>. Ces deux manuscrits témoigneraient d'un intérêt important pour la science. Ces textes scientifiques ne sont pas les seuls éléments du manuscrit de *Piers*. Ce dernier contient en outre des prières, une table des arguments des psaumes, ainsi qu'une glose de termes de *Piers Plowman*. Tout cela témoigne d'un esprit de classement.

---

<sup>347</sup> Middleton, “The audience and public...”, *op. cit.*, p. 106 : “... the sense of the history in the ‘Liber Glastoniensis’ coheres not around chivalry as such, or the traditional ‘matters’ of romance, but around the establishment of the faith in temporal power, and its manifold consequences”.

<sup>348</sup> *Manual*, vol. 3, p. 691. Ce texte se retrouve également dans le Vernon, ainsi que dans des manuscrits d'autres poèmes de mon corpus, le Bodley 1486, l'Auchinleck et le Simeon.

<sup>349</sup> *Manual*, vol. 2., p. 388. On les retrouve également dans le Vernon et dans l'Auchinleck.

<sup>350</sup> Voir ci-dessus, chapitre un, p. 46.

<sup>351</sup> *Manual*, vol. 10, p. 3611-3640.

<sup>352</sup> A. Galloway, “*Piers Plowman* and the Schools”, *YLS* 6, 1992, p. 89-107.

<sup>353</sup> Voir ci-dessus, p. 79.

Le manuscrit Londres, British Library Harley 3954 (n°47) enfin, comprend une copie des *Voyages* de Mandeville, dont on a vu que c'était le texte le plus souvent associé à *Piers*. Cette copie de Mandeville possède un remarquable programme d'illustrations, quoique incomplet, à la plume. Ce manuscrit comprend par ailleurs de nombreux petits traités didactiques, sur la messe, les vertus, les péchés, la passion..., types de traités déjà rencontrés. Ce manuscrit apparaît donc typique par rapport aux remarques faites plus haut.

Finalement, ces grandes compilations ont des éléments en communs avec les autres manuscrits que nous avons parcourus, en particulier le Vernon et le Harley 3954, mais certaines montrent une orientation un peu différente.

\*\*\*\*\*

Nous sommes donc en présence d'un contenu somme toute assez varié. On constate une nette affirmation des œuvres en anglais, en particulier dans les domaines didactique et dévotionnel ; les œuvres poétiques ont un accent dévotionnel parfois prononcé, ce qui est aussi le cas de *Piers Plowman*. En revanche, la poésie liée au monde arthurien ou celle, plus récente, des auteurs londoniens tels que Chaucer ou Gower, n'est pas très représentée. À cet égard comparer les contenus des manuscrits de ces différentes œuvres, afin de voir si cette absence de mélange est due à une utilisation différente de ces textes par une audience semblable, ou si cette audience est de nature un peu différente. On sait cependant que des scribes ont copié à la fois des manuscrits de *Piers Plowman* et des auteurs londoniens ; la question est donc ouverte. Un autre élément important est la présence d'un goût pour l'histoire qui n'apparaît pas seulement dans les productions historiographiques (présentes surtout dans les manuscrits n°1 et 5), mais aussi dans les romances. On le voit avec la place de la légende troyenne ou celle qui est réservée à Alexandre. Il faut également souligner l'importance des narrations historiques liées à l'histoire du christianisme (avec l' *Estorie del Evangelie* qui apparaît à deux reprises). Les *Voyages* de Mandeville et la présence des histoires orientales dans le *Liber Glastoniensis* élargissent cet aspect. Enfin, on constate l'existence d'un intérêt certain pour les thèmes sociaux et politiques (comme le montre la présence des textes latins du Bodley 851, des poèmes du Digby 102, de *Richard the Redeless* dans le n°30...). Cet aspect se retrouve d'ailleurs dans les annotations des manuscrits de *Piers*. Cette analyse des contenus montre que les lecteurs de nos œuvres avaient des goûts qui, s'ils paraissent souvent tournés vers la dévotion, sont empreints d'éclectisme, d'un certain

pragmatisme et d'une volonté de se documenter sur différents aspects de la société. L'aspect didactique est à cet égard très fort dans tous les domaines.

Avant de tenter une remise en perspective plus générale, il convient d'envisager les manuscrits des autres œuvres.

#### LES MANUSCRITS DES AUTRES ŒUVRES.

Les autres textes de notre corpus ne subsistent que dans un petit nombre de manuscrits, en général un ou deux<sup>354</sup>. Certains se retrouvent aux côtés de *Piers Plowman* : c'est le cas de *Richard the Redeless* (n°29), de *Pierce the Ploughman's Crede* (n°5) et de *The Death of Edward III* (n°4). Les conclusions sur l'audience pour ces œuvres rentrent donc dans le cadre défini pour *Piers Plowman*, à quelques nuances près (puisque cela ne concerne chaque fois qu'un seul manuscrit). Par ailleurs, certains manuscrits n'ont pas du tout été étudiés, et nous devons confesser que pour cinq d'entre eux, nous n'avons pu avoir d'informations précises, hormis ce qui a trait au contenu<sup>355</sup>. Néanmoins, certains manuscrits sont des compilations très célèbres pour lesquelles nous avons à l'inverse beaucoup d'informations, ce qui permet d'émettre quelques hypothèses. Viennent d'abord trois grandes compilations qui sont parmi les premières connues, puisqu'elles datent de la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle.

Le MS Bodley 1486, qui contient *Summer Sunday*, est un manuscrit qui date du début du XIV<sup>e</sup> siècle. Il comprend la première recension du *South English Legendary*, que nous avons rencontré dans deux manuscrits de *Piers Plowman*, ainsi que des romances (*King Horn*, *Havelok*) et d'autres œuvres dévotionnelles, telles qu'un *Debate between Body and Soul*. Je n'ai malheureusement pas d'informations sur sa provenance et sa destination.

Le MS Harley 2253 est daté des années 1330-1340. Il comprend quatre poèmes de mon corpus, *Song of the Husbandman*, *Satire on the Retinues of the great*, *Satire on the Consistory Court* et *The Death of Edward I*. Il constitue une importante compilation de textes français, anglais et latin (116 pièces au total)<sup>356</sup>. Son contenu est très varié, allant de poèmes égrillards à des traités sur les prières, en passant par des vies de saints, des poèmes lyriques, etc. Thorlac Turville-Petre a résumé le contenu en se plaçant sur le plan de la langue<sup>357</sup>. Il étudie ce

---

<sup>354</sup> Seul *The Simonie* subsiste dans trois manuscrits.

<sup>355</sup> Excepté le manuscrit Cambridge Univ Add 4407, qui contient des fragments de *The Death of Edward I*, pour lequel je n'ai eu aucune information.

<sup>356</sup> Un recueil d'articles est récemment paru sur ce manuscrit, mais nous n'avons pu le consulter (*Studies in the Harley Manuscript. The Scribes, Contents and Social Contexts of British Library MS Harley 2253*, éd. S. Fein, Kalamazoo, 2000).

<sup>357</sup> Turville-Petre, *England the Nation*, op. cit., p. 199-200 : "the saints' lives, sober are Latin, the works of religious guidance and the information for pilgrims are Latin and French, the ribald narratives of the fabliaux are French, the love-lyrics are English. Topics shared by French are devotional, historical and satiric".

manuscrit en termes de littérature nationale, mais ce volume, comme le Vernon, constitue une véritable bibliothèque, touchant différents types d'audiences. Le Harley 2253 vient du Herefordshire. Le scribe a été identifié comme étant originaire de Ludlow (Nord-Est de la région). Carter Revard a retrouvé de nombreux textes juridiques de sa main en provenance de cette ville<sup>358</sup>. Il tente d'établir, à travers divers documents, des relations entre le scribe et un certain Richard Hurd, tanneur de son état. Cependant, il n'exclut pas que le manuscrit ait été composé pour une famille aristocratique du Shropshire. Les indices sont en effet très ténus. De plus, le contenu du manuscrit, trilingue et composé de nombreuses pièces en français, nous semble aller davantage dans le sens de cette dernière hypothèse. Pour l'éditeur du fac-similé, Nicolas Ker, il est peut-être relié à la famille des Mortimer, qui possédaient des domaines dans l'Herefordshire<sup>359</sup>. Plus récemment, Thorlac Turville-Petre a suggéré une composition pour la *household* d'une riche famille de la région, peut-être les Talbot<sup>360</sup>.

Le manuscrit National Library of Scotland Advocates 19.2.1 (Auchinleck MS) est une autre grande compilation célèbre. Elle a également un contenu très varié, marqué par la présence de nombreux romances, dont certains n'ont d'ailleurs subsisté que dans ce manuscrit. Il y a aussi des poèmes dévotionnels et une chronique en anglais (une version de la *Short Metrical Chronicle*<sup>361</sup>). Elle date de la même période que le Harley 2253, mais les hypothèses sont beaucoup plus nombreuses que pour ce dernier manuscrit. Les controverses au sujet de l'Auchinleck sont importantes. Il a probablement été produit à Londres, dans une période souvent considérée comme marquant la transition d'une production majoritairement monastique à une production plus laïque. Ce manuscrit a fait l'objet de plusieurs études. Celle de Timothy Shonk, datant de 1985, fait le point sur les différentes hypothèses qui ont été émises à propos de sa fabrication et de sa diffusion<sup>362</sup>. Toutes convergent vers le fait que c'est une production exceptionnelle, mais il y a ensuite des désaccords. Pour Laura Loomis et Derek Pearsall, il provient d'un atelier organisé, tandis que pour Ian Doyle et Malcolm Parkes, il n'y a aucune preuve de la présence d'ateliers organisés à l'époque<sup>363</sup>. Le manuscrit aurait donc été le fruit d'une collaboration occasionnelle de plusieurs scribes, sous la direction

---

358 C. Revard, "Richard Hurd and MS Harley 2253", *NeQ* 204, 1979, p. 199-202.

359 *Facsimile of British Museum MS Harley 2253*, éd. N.R. Ker, *EETS* os 255, Londres, 1964, p. xxii-xxiii.

360 Turville-Petre, *England the Nation*, *op. cit.*, p. 194.

361 *An Anonymous Short English Metrical Chronicle*, éd. E. Zetl, *EETS* os 196, p. 1935.

362 T. A. Shonk, "A Study of the Auchinleck Manuscript : Bookmen and Bookmaking in the Early Fourteenth Century", *Speculum*, 60, 1985, p. 71-91.

363 L. Hibbard Loomis, "The Auchinleck Manuscript and a Possible London Bookshop of 1330-1340", *PMLA* 57, 1942, p. 595-627 ; Doyle et Parkes, "The production of Copies of the *Canterbury Tales*", *op. cit.*



d'un commanditaire. Timothy Shonk n'adhère qu'en partie à cette hypothèse. Pour lui en effet, c'est le scribe principal qui a supervisé l'ouvrage<sup>364</sup>. Il démontre cette hypothèse à partir d'une étude interne et de rapprochements externes. Son hypothèse se place en fait entre les deux extrêmes. Cela correspond à ce que l'on sait du type de production, plus tardif, étudié par Paul Christianson. Plus récemment cependant, Ralph Hanna a suggéré que le manuscrit a pu être produit par des scribes spécialisés dans les manuscrits juridiques<sup>365</sup>. Ces deux hypothèses ne sont pas incompatibles, mais elles s'opposent toutes les deux à la production dans un atelier organisé.

La question de la diffusion du manuscrit a également provoqué de nombreux débats. Tout le monde s'accorde pour dire que c'était une œuvre de commande, mais le consensus s'arrête là. Pour Timothy Shonk et Derek Pearsall, cette commande émanait sûrement du milieu londonien riche, mais non noble, étant donnée l'apparence commune du manuscrit et la domination de l'anglais. Or, les manuscrits connus des maisons nobles sont dans une grande majorité en latin et en français. Derek Pearsall suggère un riche marchand<sup>366</sup>. Plus récemment, Thorlac Turville-Petre a contesté cette destination<sup>367</sup>. Pour lui, l'Auchinleck a été composé pour une riche *household*. Il y a donc de profondes divergences de point de vue, et j'avoue pour ma part qu'il est difficile de trancher entre ces deux hypothèses.

Le manuscrit Londres British Library Additional 22283 (Simeon MS), qui contient l'autre copie de *The Death of Edward III*, est étroitement associé au Vernon et a probablement été copié au même endroit et durant la même période<sup>368</sup>.

Le manuscrit Londres British Library Additional 31042 (Thornton MS) est le manuscrit, dans lequel on trouve la seule copie de *Wynnere and Wastoure*. Il est plus tardif que les précédents, puisqu'il date de la première moitié du XV<sup>e</sup> siècle. Là encore, le contenu est très varié, dominé par des romances et des poèmes dévotionnels. Ce manuscrit a souvent été étudié, car les informations sur le copiste, Robert Thornton – qui était le propriétaire de l'ouvrage – sont relativement nombreuses. Thornton est aussi l'auteur du MS Lincoln

---

364 Shonk, "A Study of the Auchinleck Manuscript", *op. cit.*, p. 73 : "He copied most of the material himself, farmed out other pieces to independent scribes, and then completed the work needed to put the book into its final form... [he] may himself have been the dealer who accepted a commission for the book. He served as 'editor' of the manuscript and did much of the writing..."

365 R. Hanna, "Reconsidering the Auchinleck Manuscript", dans *New Directions in Later Medieval Manuscript Studies*, éd. D. Pearsall, York, 2000, p. 91-102.

366 *The Auchinleck Manuscript*, éd. D. Pearsall et I. Cunningham, Londres, 1977, p. 8.

367 Turville-Petre, *England the Nation*, *op. cit.*, p. 136.

368 Voir ci-dessus, p. 81-82.

Cathedral 91, autre anthologie, peut-être plus variée encore, qui contient également des poèmes allitatifs (dont l'unique copie du poème *Morte Arthur*), des romances et des œuvres didactiques et dévotionnelles<sup>369</sup>. Robert Thornton était lord of East Newton à Ryedale, dans le Yorkshire. George Keiser a mené une étude sur ce personnage, à partir de tous les documents le mentionnant (testaments, actes concernant des propriétés...)370. Thornton semble avoir atteint sa majorité vers 1418 et être mort à la fin des années 1460. Il faisait sans aucun doute partie de la bonne société du Yorkshire371. Selon George Kaiser, l'auteur a pu être en contact avec des hommes riches et puissants du Yorkshire. Au moins deux d'entre eux avaient leurs propres bibliothèques, John Kempe, archevêque d'York et Robert Stillington, évêque de Bath et Wells. Thornton est également associé à d'autres personnages de moindre importance, clercs et propriétaires laïcs dont les testaments mentionnent des livres ou des manuscrits proches des œuvres copiées par Thornton dans ses deux collections. Ces conclusions ont été confirmées par John Thompson, dans son étude de l'Additional 31042372. Il a donc pu avoir accès aux textes qu'il a copiés par ces différents biais.

Thornton travaillait sans doute pour lui-même et sa famille, et les contenus des deux collections sont des indications de l'intérêt de la *gentry* du XV<sup>e</sup> siècle pour les romances vernaculaires et la littérature dévotionnelle et éthique. En outre, les œuvres sont regroupées par thèmes, surtout dans le Lincoln, ce qui représente pour Julia Boffey et John Thompson, une tentative intéressante et ambitieuse d'organisation373.

Hormis ces compilations bien étudiées, il faut dire un mot des autres manuscrits, lorsque cela est possible. Le poème *The Simonie* se trouve également dans deux autres manuscrits beaucoup moins connus que l'Auchinleck, le MS Cambridge Peterhouse 104, daté du tournant des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles et le MS Bodley 48 daté des environs de 1425. Ces deux manuscrits se ressemblent un peu dans leur contenu, puisque dans les deux cas, on note une présence importante du latin et une orientation vers une littérature cléricale, sermons en latin (de Ralph Acton) dans le premier cas, traités en latin de Richard Rolle ainsi que le *Speculum Vitae*

---

369 Cf. D. S. Brewer, A. E. B. Owen, *The Thornton Manuscript, Lincoln Cathedral MS 91*, Londres, 1975, 1977.

370 G. R. Keiser, "Lincoln Cathedral Library MS 91 : Life and Milieu of the Scribe", *SB* 32, 1979, p. 158-79 ; "More Light on the Life and Milieu of Robert Thornton", *SB* 36, 1983, p. 111-19.

371 Keiser, "Lincoln Cathedral...", *op. cit.*, p. 162 : "... by mid-century... the scribe must have been a man of some moderate prestige and influence, probably as a result of his landholdings, which presumably allowed him to attain a respectable degree of prosperity".

372 J. Thompson, *Robert Thornton and the London Thornton Manuscript, BL MS Additional 31042*, Cambridge, 1987.

373 J. Boffey et J. J. Thompson, "Anthologies and miscellanies : production and choice of texts", dans *Book, production and publishing in Britain, op. cit.*, p. 279-317, p. 298.

attribué à William de Nassington, ouvrage didactique très populaire dans le second cas<sup>374</sup>. Cela conduit à formuler l'hypothèse d'une audience davantage cléricale pour ce poème, mais nous avons vu que les frontières étaient floues. Les autres manuscrits sont postérieurs à 1450. Le Douce 95, où se trouve *The Crowned Kyng*, est une compilation de pièces en anglais et en latin, et vient probablement de Londres. Il a sans doute été produit dans les milieux gouvernementaux (la main est considérée comme *secretary expert*). Pour le BL Additional 41666, qui ne contient que *Mum and the Sothsegger*, et le Harley 78, qui comprend des extraits de *Pierce the Ploughman's Crede*, nous n'avons pas d'information, de même que pour le Cambridge Trinity College R. 3. 15, manuscrit composite composé aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles, où l'on trouve une version complète du *Crede*.

\*\*\*\*\*

Malgré la distorsion présente dans mon corpus concernant la diffusion des poèmes, quelques points communs peuvent être mis en exergue entre les manuscrits de *Piers Plowman* et ceux des autres textes, au moins pour ceux qui ont été copiés avant 1450. Ces éléments de convergence se situent avant tout sur le plan du contenu. Dans la plupart des cas en effet, on retrouve des textes poétiques et des œuvres didactiques et dévotionnelles, la frontière étant souvent peu marquée. Certaines œuvres de mon corpus, en particulier *The Simonie*, semblent avoir une orientation marquée vers des associations de nature plus cléricale. Par ailleurs, sur le plan de la langue, on constate une absence presque totale du français, sauf dans le Harley 2253, un manuscrit du début de la période et destiné à une famille, sinon de la noblesse, du moins de la partie supérieure de la *gentry*.

Ces différents éléments sont-ils représentatifs ? Il apparaît intéressant de comparer ces tendances avec les orientations dégagées par la base de données sur les bibliothèques anglaises, actuellement en cours de constitution par Jean-Philippe Genet, à partir des sources externes (testaments, inventaires) et des manuscrits existants. Les types de données sont un peu différents puisque la base est constituée à partir des mentions d'un texte, alors qu'il y en a souvent davantage. La base générale, qui concerne les laïcs et les clercs non-universitaires, comprend à ce jour près de 4600 volumes pour la période 1300-1600<sup>375</sup>. Si l'on s'en tient à la période 1300-1450, pour laquelle on arrive à un total de 3196, quels sont les principaux champs<sup>376</sup> ? Le plus important, et de loin, est celui du religieux, avec 63% du total<sup>377</sup>. Le

---

<sup>374</sup> *Manual*, vol. 7, p. 2261.

<sup>375</sup> Mais la période 1450-1600 est pour le moment sous-représentée.

<sup>376</sup> Pour la constitution des différents champs, cf. Genet, *Les idées politiques et sociales*, *op. cit.*, p. 249-292.

second champ, celui du droit, arrive loin derrière, avec 11,2% du total. Viennent ensuite la littérature (4,8%), l'histoire (4,6%), la rhétorique (3,2%), les sciences (1,9%), le politique (1,9%), la philosophie (1,2%) et la médecine (1,2%). Les manuscrits de mon corpus ne reflètent qu'imparfaitement ces orientations, ce qui est normal dans la mesure où ce sont des copies de textes littéraires. Cependant, quelques éléments de comparaison peuvent être dégagés. Le poids du champ du religieux est cependant bien présent à l'intérieur même de manuscrits à dominante littéraire et de nombreux manuscrits comportent des textes de nature plus proprement religieuse. Le phénomène est le même, quoique dans une moindre mesure, pour l'histoire. Le champ du politique apparaît en revanche mieux représenté dans les manuscrits de notre corpus, alors même que certains textes classés par Jean-Philippe Genet dans le champ du politique sont aussi des textes littéraires, comme les œuvres de Chaucer, de Gower... ou de Langland, que nous n'avons pas ici considérées comme politiques. Cela est peut-être lié au fait que ce champ est constitué dans nos copies de nombreux petits poèmes qui n'apparaissent pas dans les mentions d'inventaires ou de testaments. Cet écart est dans tous les cas très intéressant.

Au-delà des différences dans les choix classificatoires, et du fait que les manuscrits des poèmes de mon corpus font partie d'un champ relativement spécifique, il y a donc des convergences, ce qui permet de replacer nos textes littéraires dans un réseau bien plus vaste.

Ces quelque soixante manuscrits constituent des témoins variés, quoique fragmentaires, d'une audience qu'il nous faut maintenant présenter de manière synthétique.

## 2. L'audience des poèmes.

Il faut faire la distinction entre les poèmes des Midlands (poèmes du Harley 2253, *The Simonie*, *Wynnere and Wastoure*) et *Piers Plowman*, dans la mesure où ce dernier a une audience de nature complexe. Les indices concernant les poèmes de la tradition de *Piers Plowman* étant trop minces, ils ne seront pas traités séparément.

### L'AUDIENCE DES POÈMES DES MIDLANDS.

Il est probable que ces poèmes allitératifs des Midlands, et en particulier des West Midlands ont eu une audience cléricale. Le poème *The Simonie* a été en faveur auprès des clercs, si l'on en juge par le contenu de ses deux manuscrits autre que l'Auchinleck. En revanche, les avis divergent sur la nature de l'audience laïque. Pour certains, cette audience était avant tout formée par les grandes familles des Midlands. Selon Thomas Bestul par exemple, l'audience de *Wynnere and Wastoure* aurait été constituée par les familles

---

377 Ce champ comprend aussi bien les textes bibliques que les missels, breviaires... et les textes dévotionnels.

baronniales tels les Bohuns, les Beauchamps ou encore les Mortimer<sup>378</sup>. Mais on a vu que la seule copie restante de ce poème appartenait à la famille des Thornton, au milieu du XV<sup>e</sup> siècle, famille de la *gentry*. Thorlac Turville-Petre s'oppose à cette hypothèse en s'appuyant sur le fait que les manuscrits ne sont pas luxueux et que les goûts des grands nobles allaient ailleurs<sup>379</sup>. Quant à Derek Pearsall, il n'avance pas de conclusion précise, à part le fait que les poètes ont été patronnés par l'aristocratie<sup>380</sup>. Il nous semble qu'au vu des différents éléments portant à la fois sur les manuscrits et sur les poètes, cette audience laïque était probablement davantage formée par des membres de la *gentry* que par des grandes familles baronniales des Midlands, et peut-être plus particulièrement par les membres de l'administration locale. Il n'est cependant pas impossible que les grandes familles aient encouragé la formation d'une poésie de ce type<sup>381</sup>. Enfin, ces poèmes, ou tout au moins certains d'entre eux, ont été diffusés à Londres, comme le montre l'exemple de l'Auchinleck. Ils n'ont donc pas seulement eu une audience provinciale, même si l'audience londonienne ne devait pas être différente en nature. Ces observations ne reposent cependant que sur des hypothèses difficiles à démontrer, et il serait téméraire d'être plus précis.

#### L'AUDIENCE DE *PIERS PLOWMAN*.

Les lecteurs de *Piers Plowman* ont sans aucun doute été plus nombreux que ceux des autres poèmes du corpus, surtout si l'on prend en compte le fait que les copies qui nous restent ne représentent qu'une petite partie de la production réelle, qui a pu s'élever à plusieurs centaines de manuscrits<sup>382</sup>. Cependant, au vu des manuscrits, il n'est pas sûr qu'ils aient été différents en nature, au moins pour une partie<sup>383</sup>. Le clergé, qu'il soit régulier ou séculier, est bien représenté. On peut se référer ici au MS Bodley 851 et autres manuscrits qui sont reliés à des maisons religieuses. Les manuscrits qui possèdent des manuels de confession ou des instructions étaient également destinés au clergé, au moins dans un premier temps, peut-être à des membres modestes comme des prêtres de paroisse<sup>384</sup>.

378 T. Bestul, *Satire and allegory in Wynnere and Wastoure*, Lincoln, 1974, p. 106.

379 Turville-Petre, *The Alliterative Revival*, *op. cit.*, p. 40-47.

380 Pearsall, "The Alliterative Revival...", *op. cit.*, p. 53 ; *Old English and Middle English Poetry*, *op. cit.*, p. 156.

381 Cf. P. Coss, "Aspects of Cultural diffusion in Medieval England", *Past and Present* 108, 1985, p. 35-79. Il soutient cependant l'hypothèse d'une audience formée essentiellement de membres de la *gentry*.

382 Cf. Watson, "The Politics", *op. cit.*, p. 348. Selon lui, Langland était, au début du XV<sup>e</sup> siècle, plus populaire que Chaucer : "The most widely read poet in 1400 was almost certainly not Chaucer but Langland...".

383 Cf. J. Burrow, "The audience of *Piers Plowman*", *Anglia*, 75, 1957, p.373-384 ; A. Middleton, "The Audience and Public", *op. cit.*

384 Selon Aubrey Schmidt, le clergé était l'audience primaire et l'audience impliquée par Langland : "The implied audience of *Piers Plowman* is one familiar with the Bible, the liturgy, and the moral and spiritual concerns of the poet, not least among them being the state of the English clergy". Il reconnaît cependant que ce n'était pas l'audience exclusive du poème (*The Clerkly Maker*, *op. cit.*, p. 3).

En ce qui concerne les laïcs, il semble que les grands nobles – les familles des *magnats* – ne puissent guère être comptés parmi l’audience de *Piers Plowman*. Cela est d’ailleurs confirmé par les inventaires des bibliothèques qui subsistent, surtout composés d’œuvres en latin et en français<sup>385</sup>. Leurs goûts littéraires allaient d’abord aux œuvres épiques en français et aux ouvrages d’édification en latin ou traduits du latin en français. En revanche, nous avons vu que certains manuscrits étaient destinés à la *gentry*, ou à ceux qui s’en approchent. La classe marchande urbaine ne semble pas représentée, mais nous verrons qu’elle apparaît autrement. En tout cas, clercs et laïcs paraissent ici se retrouver autour de thèmes communs. Comme l’a noté Anne Middleton :

“Ce ne sont ni des particularismes régionaux, ni des “états” en tant que tel, qui caractérisent l’audience de *Piers Plowman*, mais une situation sociale commune et une catégorie d’activités et d’intérêts. Qu’ils aient été laïcs ou ecclésiastiques, leurs activités coutumières les impliquaient dans le conseil, la politique, l’éducation, l’administration, les soins pastoraux – dans ces tâches et offices où les gouvernements spirituel et temporel se rencontrent”<sup>386</sup>.

Et, de fait, une analyse complète du contenu des manuscrits semble corroborer cette affirmation. Dans ce domaine, on peut donc bien établir une comparaison avec les autres poèmes allitératifs du corpus. Nous retrouvons les hypothèses émises plus haut sur l’origine sociale des auteurs et la présence d’une certaine confusion entre les frontières cléricales et laïques.

Ces dernières années, les hypothèses sur l’audience de *Piers Plowman* ont été considérablement affinées, en particulier par les recherches de Kathryn Kerby-Fulton et de Steven Justice sur la possible existence d’une coterie, autrement dit d’une audience immédiate ou primaire pour reprendre la terminologie de Paul Strohm<sup>387</sup>. Ces deux chercheurs ont tenté de montrer que, comme Chaucer, Langland a eu un lien avec le milieu ‘littéraire’ de Londres, lequel était lié à l’administration. Ils avancent plusieurs types d’arguments. Le premier est la reconnaissance de l’ampleur financière représentée par ces nombreuses copies, qui fait que

---

385 Genet, *Les idées politiques et sociales*, *op. cit.*, p. 323-9.

386 Middleton A., “The Audience and Public of *Piers Plowman*”, *op. cit.*, p. 104 : “The audience of *Piers Plowman* is best characterized neither by regional peculiarities nor by ‘estate’ as such, but by a common social location, and range of activities and interests. Whether laymen or ecclesiastics, their customary activities involve them in counsel, policy, education, administration, pastoral cares – in those tasks and offices where spiritual and temporal governance meet”.

387 Kerby-Fulton et Justice, “Reformist Intellectual Culture”, *op. cit.* et “Langlandian Reading Circles”, *op. cit.* Pour les définitions de Paul Strohm, voir “Chaucer’s Fifteenth Century Audience and the Narrowing of the ‘Chaucer Tradition’”, *JAC* 4, 1982, p. 3-32. La possibilité de l’existence d’une coterie autour de Langland avait déjà été évoquée, mais sans développement : cf. l’édition de Kane et Donaldson, p. 122, note 47 et Hanna, *William Langland*, *op. cit.*, p. 23-4 et *Pursuing History*, *op. cit.*, p. 236. Dans ce dernier ouvrage, il semble plutôt en accord avec Kerby-Fulton et Justice, même s’il reste très vague.

Langland ne pouvait pas être complètement isolé<sup>388</sup> ; le second est le poème lui-même qui révèle selon les auteurs une “audience stratifiée” ; le troisième est le fait qu’il ait immédiatement été imité (par exemple par l’auteur de *Richard the Redeless*) ; le quatrième est le fait que certains manuscrits ont été copiés par les mêmes scribes qui ont par ailleurs copié des manuscrits de Chaucer et de Gower, par exemple le scribe de l’Ilchester (n°14), qui a copié deux *Canterbury Tales* et sept *Confessio Amantis*<sup>389</sup>. De la conjonction de ces différents éléments, il ressortirait que Langland aurait eu un cercle de lecteurs équivalent à la strate inférieure du cercle de Chaucer, des clercs de l’administration tels qu’Hoccleve et Usk<sup>390</sup>. La présence de copies produites par des scribes de l’administration et certaines réponses au poème, comme le passus XII de John But, renforcent cet élément. Ce type d’audience aurait également été présent en Irlande, comme le montre la provenance du Douce 104, mais aussi la connaissance de Langland que révèle James Yonge, un traducteur irlandais du *Secretum Secretorum* (1422)<sup>391</sup>. Ces lecteurs ‘professionnels’<sup>392</sup> auraient partagé un certain nombre d’idées avec Langland, en particulier sur la vision de la société<sup>393</sup>. Tous ces éléments affinent la perception de l’audience de Langland ; à mon sens, cette hypothèse est intéressante, on le verra dans le corps de l’analyse. Cependant, cela n’exclut pas une audience plus large, plus vaste même que celle qui a été définie ci-dessus, au-delà du premier cercle.

Il faut en effet se tourner de manière plus systématique vers les allusions externes au poème qui sont assez nombreuses. Certaines de ces allusions ne font que confirmer la nature de l’audience précédemment déterminée. Des images évoquant des scènes de *Piers Plowman* ont été retrouvées sur les murs d’un certain nombre d’églises, comme celles de Stedham dans le Sussex<sup>394</sup>. Selon Janet Coleman, cela a été le fait de la *gentry* locale<sup>395</sup>.

---

388 Cet argument est cependant à nuancer, dans la mesure où il faut tenir compte de l’étalement chronologique des copies.

389 A. I. Doyle et M. B. Parkes, “The Production of Copies of the *Canterbury Tales* and the *Confessio Amantis* in the Early Fifteenth Century”, dans M.B. Parkes et A.G. Watson éd., *Medieval Scribes, Manuscripts and Libraries : Essays presented to N.R. Ker*, Londres, 1978, p. 163-210.

390 Strohm, “Chaucer’s Audience(s)”, *op. cit.*, p. 143 : “Chaucer’s primary audience consisted of a group of persons in and about the civil service of Richard II – knights, esquires and clerks, in situations like his own or just to one side or the other on the social scale”.

391 Kerby-Fulton et Justice, “Langlandian Reading Circles”, *op. cit.*, p. 81 ; J. Ferster, *Fictions of Advice : The Literature and Politics of Counsel in Late Medieval England*, Philadelphie, 1996, p. 55-66.

392 Kerby-Fulton les définit ainsi : “those who edited, annotated, and illustrated books for the medieval reading public” (*Iconography and the Professional Reader*, *op. cit.*, p. xii).

393 Dans leur article “Reformist Intellectual Culture” (*op. cit.*), ils font notamment le lien entre Langland et le *Modus Tenendi Parliamentorum*, un texte très intéressant à bien des égards. Voir ci-dessus, chapitre 1, p. 46.

394 Cf. E. W. Tristram, “*Piers Plowman* in English medieval wall painting”, *Burlington Magazine* 31, 1917 et du même auteur *English medieval Wall Paintings : The Fourteenth Century*, Londres, 1955.

395 Coleman, *Medieval Readers and Writers*, *op. cit.*, p. 23.

Le poème est mentionné dans quatre testaments<sup>396</sup>. Deux d'entre eux, datant de 1396 et 1431, sont ceux de clercs du Yorkshire, respectivement le chanoine Walter de Bruges et John Wyndhill. Walter de Bruges<sup>397</sup> était un clerc qui a surtout travaillé pour les *magnats*. Il fut au service du duc de Clarence (un des fils d'Edouard III), avant d'être le bras droit de Roger Mortimer, *earl of March*, à partir de 1368. Il s'est souvent rendu en Irlande, ce qui constitue une des connexions pour la diffusion de *Piers* dans l'île, d'autant qu'il a légué sa copie à un prêtre anglo-irlandais. Il avait par ailleurs une forte tendance à cumuler les bénéfices. Ce personnage est d'autant plus intéressant que d'une certaine manière, il représente le type du clerc stigmatisé par Langland<sup>398</sup>. Wyndhill était le curé d'Arncliffe in Craven ; il a laissé son livre à un vicaire<sup>399</sup>. Ces deux testaments confirment, s'il en était besoin, une audience cléricale relativement aisée.

Le troisième testament, qui date de 1434, est celui d'un riche mercier londonien, Thomas Roos. Il introduit l'idée, peu évidente à travers la seule étude des manuscrits, de la présence de la classe marchande londonienne dans l'audience du poème. Il est cependant difficile, au vu de la date de ce testament, d'affirmer que cette catégorie a constitué une audience précoce, contrairement à ce qu'affirme Janet Coleman<sup>400</sup>.

Le quatrième est en revanche assez différent. C'est celui d'un clerc londonien, peu aisé, William Palmere, recteur de St Alphage de 1397 à 1400<sup>401</sup>, qui a légué un exemplaire du poème à une femme, Agnès Eggesfield. La forme même du testament est curieuse, puisqu'elle est particulièrement simple. Il ne se nomme qu'en tant que clerc et n'en appelle qu'à Dieu pour le salut de son âme. Ce testament ressemble d'ailleurs à celui qui apparaît dans le poème, le testament de *Piers* aux vers 78-104 du passus VI. Selon Robert Wood, il témoigne de la large audience de *Piers Plowman* tout comme pour Caroline Barron :

“... le testament de Palmere fournit un lien important entre l'audience dont nous savons qu'elle possède des copies du poème de Langland et l'audience “paysanne” dont nous pouvons peut-être présumer qu'elle a lu le poème”<sup>402</sup>.

---

396 Cf. Barron, “William Langland, a London Poet”, *op. cit.*, p. 99.

397 R. Davies, “The Life, Travels and Library of an Early Reader of *Piers Plowman*”, *YLS* 13, 1999, p. 49-64.

398 La remarque de Rees Davies résume bien ce paradoxe : “as we ponder the paradoxes and incongruities of Walter's life – the well trained and well-read cleric who spent his life in the service of earls and of Mammon (or Waster) but who also thumbed the pages of *Piers* of an evening – we may be reminded that the readers of the fourteenth century were complex, multi-faceted and contradictory characters, as are all audiences” (*ibid.*, p. 62).

399 Hanna, *William Langland*, *op. cit.*, p. 35.

400 Voir ci-dessus, p. 36.

401 Cf. Wood R.A., “A Fourteenth century London owner of *Piers Plowman*”, *MAE* 53, 1983, p. 83-90.

402 Barron, “William Langland – A London Poet”, *op. cit.*, p. 99 : “... Palmere's will provides an important link between the audience whom we know to have copies of Langland's poem and the ‘peasant’ audience whom we perhaps may presume to have read the poem”.



Cette dernière hypothèse a été formulée à la suite de l'étude d'une lettre de John Ball, un des meneurs de la révolte de 1381. Il nous reste au total six lettres attribuées à ce personnage, conservées dans les chroniques de Walsingham et Knighton ainsi que dans le *Fasciculi Zizaniorum*<sup>403</sup>. Dans cette lettre, plusieurs expressions apparaissent qui laissent présager d'une connaissance de l'œuvre<sup>404</sup> : il y a non seulement *Peres ploughman* (le personnage), mais aussi *hobbe the robbere* (un des pénitents du passus V) et l'expression *do wel*, thème central du poème. La référence semble donc incontestable et elle pose le problème d'une audience nouvelle. La formulation d'"audience paysanne" est cependant à utiliser avec des précautions toutes particulières, d'autant que les historiens anglais ne sont pas convaincus que les meneurs de la révolte étaient véritablement des paysans<sup>405</sup>. Quoiqu'il en soit, si cette lettre a réellement circulé, elle indique une audience inhabituelle. Une des études les plus récentes des lettres de John Ball est celle de Steven Justice, qui étudie le rapport à l'écrit des révoltés de 1381, et ce faisant de dégager une idéologie qui leur était propre<sup>406</sup>. Il tente dans le chapitre consacré à *Piers Plowman* de retracer la transmission du poème. Il pense que ce dernier était effectivement assez bien connu des principaux acteurs de la révolte. Mais il tente aussi de démontrer que les rebelles l'ont utilisé de manière détournée. Pour lui :

“*Piers Plowman* a donné à la révolte un langage et un style, un modèle imaginaire qui a conféré à un langage empirique une utilité conceptuelle et une force publique... Quand les locutions délibérément évasives de Langland entrent dans les lettres des rebelles, elles deviennent définies et précises... parce que le mouvement qui les mène possède (ou du moins semble avoir voulu posséder) un niveau commun de jugement qui les rend significatives”<sup>407</sup>

Ainsi, le poème n'aurait-il pas vraiment fourni des idées aux révoltés, puisque ceux-ci au contraire, les critiquent, mais le moyen d'en exprimer de différentes. Cette utilisation du poème de Langland nous ramène au problème de son succès auprès des lecteurs radicaux, après 1381, et en particulier auprès des Lollards (mais encore au XVI<sup>e</sup> siècle auprès des

---

403 R. B. Dobson, *The Peasant's Revolt of 1381*, Londres, 1970 ; S. Justice, *Writing and Rebellion, England in 1381*, Berkeley, 1994.

404 Cette lettre n'apparaît que dans la chronique de Walsingham (*Chronicon Angliae 1328-1388*, éd. E. M. Thompson, Rolls Series, Londres, 1874, p. 222).

405 Selon Robin Lister, le poème était destiné en partie à une audience paysanne, mais sa démonstration reste extrêmement hypothétique (“The Peasants of *Piers Plowman* and its audience”, dans *Peasants and Countrymen in English Literature*, éd. K. Parkinson, M. Priestman, Londres, 1982, p. 71-90). Sur les meneurs de la révolte, voir R. Aston, R. H. Hilton éd., *The English Rising of 1381*, Cambridge, 1984.

406 Justice, *Writing and Rebellion*, *op. cit.* Voir notamment le chapitre trois “*Piers Plowman* in the Rising”, p. 102-139.

407 *Ibid.*, p. 137-138 : “*Piers Plowman* gave the rising a language and a style, an imaginative model of rural articulacy that conferred on empirical language a conceptual utility and a public force... When Langland's deliberately evasive locutions entered the rebels letters, they became definite and precise... because the movement wielding them had (or at least wanted to seem to have) a shared standard of judgment to make them meaningful”.

protestants<sup>408</sup>), d'autant que les révoltés de 1381 ont peut-être été influencés par Wyclif<sup>409</sup>. Langland, nous y reviendrons, n'était pas un lollard, même s'il partageait un certain nombre de leurs préoccupations. Mais son poème est suffisamment riche pour permettre diverses interprétations. La question a d'autant plus intéressé les érudits qu'il est possible (et même probable) que Langland ait révisé son poème en réponse à la révolte<sup>410</sup>. Il apparaît d'ailleurs aussi bien en compagnie d'œuvres lollardes (n°50) que d'œuvres anti-lollardes (n°1, 24). Cela seul suffirait à prouver qu'il n'a pas forcément été perçu comme un radical<sup>411</sup>. Pourtant, cette dernière tendance a été importante. Plusieurs indices le montrent. Tout d'abord, il y a le simple fait que des Lollards se sont inspirés de lui pour leur composition. On le voit à l'intérieur même du corpus avec *Pierce the Ploughman's Crede* et dans une moindre mesure *Mum and the Sothsegger*. D'ailleurs, *Piers Plowman* se retrouve en compagnie du *Crede* dans un manuscrit (n°50), mais cela n'infère pas une audience lollarde pour ce manuscrit, étant donné sa date (première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle). Par la suite, de très nombreux textes (lollards ou non) font allusion à *Piers Plowman*, sans d'ailleurs toujours témoigner d'une bonne connaissance du texte original<sup>412</sup>.

Les indices fournis par les manuscrits sur l'existence d'une audience lollarde sont extrêmement ténus. Merja Black a suggéré que le texte du Harley 2376 (n°39), retravaillé dans un sens simplificateur, pourrait avoir des connexions lollardes, à cause de la présence de certaines variantes (*pore men* par exemple), mais sans s'avancer davantage<sup>413</sup>. John Bowers est allé plus loin dans la question d'une audience lollarde. Dans un article où il se propose de réexaminer les rapports entre Langland, Wyclif et les Lollards, il procède à une étude des

---

408 L'éditeur du poème, au milieu du XVI<sup>e</sup> siècle, Robert Crowley, était protestant ; cf. A. Hudson, "The legacy of *Piers Plowman*", dans *A companion to Piers Plowman*, éd. J.A. Alford, Berkeley, Londres, 1988.

409 Cf. M. Aston, "*Corpus Christi* and *Corpus Regni* : Heresy and the Peasants' Revolt", *Past and Present* 143, 1994, p. 3-47.

410 Kerby-Fulton, "*Piers Plowman*", *op. cit.* ; pour un point de vue différent, voir A. Hudson, "*Piers Plowman* and the Peasants Revolt, A Problem Revisited", *YLS* 8, 1995, p. 85-106. Selon elle, c'est la version B qui constituerait une réponse à la révolte.

411 Même au XVI<sup>e</sup> siècle, il a eu une audience autre que protestante. Adrian Fortescue, qui a copié le texte, était un catholique. Ce dernier a même été exécuté en 1539. Un récent article de Thorlac Turville-Petre porte sur le fait que les motivations de Fortescue pour copier le texte ont été particulièrement complexes ("Sir Adrian Fortescue and his Copy of *Piers Plowman*", *YLS* 14, 2000, p. 29-48).

412 Hudson, "The legacy of *Piers Plowman*", *op. cit.*.

413 M. Black, "A scribal translation of *Piers Plowman*", *MAE* 67, 1998, p. 257-290. Même si cette connection est inexact, ce manuscrit a pu, selon lui, être produit pour une audience plus large de celle qui a généralement été définie, moins cultivée : "The poem may have been intended for the use of people with fairly limited book-learning... The differences between the usage of N and that of Langland must, of course, in part be assumed to reflect change through time ; however, there would seem to be little doubt that it also reflects considerable differences of social/cultural context and register" (p. 268-9).

manuscripts selon ce point de vue<sup>414</sup>. Il recense pour un certain nombre d'entre eux plusieurs caractéristiques qui pourraient conduire à penser qu'ils sont passés entre les mains de lecteurs lollards. Il y a notamment le manuscrit Huntington HM 143 (n°16) pour lequel l'auteur considère que la copie du poème est en réalité "un texte très indépendant, très anonyme, comme tant de productions identifiées par ailleurs comme lollardes"<sup>415</sup>, avec pour preuve, le fait que toutes les occurrences de *Piers* dans le texte ont été gommées. Il réinterprète également le testament de William Palmere, à la lumière de l'identité de celle qui reçoit le livre : Agnes Eggesfeld. Le simple fait qu'elle soit une femme entrant en possession d'une œuvre discutant de problèmes théologiques, pourrait induire qu'elle ait des sympathies lollardes. Cependant, ces interprétations sont très contestées. Pour Kathryn Kerby-Fulton, les ratures du HM 143 ne sont pas un signe de lollardisme, d'autant qu'il y a dans le manuscrit une signature monastique du XV<sup>e</sup> siècle, et que les autres annotations font plutôt penser à un milieu monastique<sup>416</sup>. De même, elle remet en cause le fait qu'Agnès ait été lollarde sous prétexte qu'elle était une femme, dans la mesure où plusieurs manuscrits de *Piers* portent des marques féminines, ce qui suggère une audience féminine réelle<sup>417</sup>. Plus généralement, elle critique la méthode employée par John Bowers dans cet article, trop orientée selon elle<sup>418</sup>. Il est vrai que les indices sont minces. Au total, il est très difficile de dire quelle a été la proportion de l'audience lollarde, même si elle a très certainement existé.

Durant les précédentes considérations, les manuscrits de *Piers* ont été envisagés de manière globale. Mais la question se pose de savoir si les différentes versions du poème ont eu des audiences spécifiques, d'autant que les différences entre versions sont importantes. C'est sur la version A que les controverses sont les plus grandes. Nous avons vu que les copies de cette version étaient surtout placées à la périphérie des aires de diffusion des poèmes et qu'en outre, elles étaient souvent plus tardives et en papier. Cela – entre autres éléments – a conduit Jill Mann à émettre l'hypothèse que cette version était en effet postérieure à la version B et qu'elle avait été diffusée par Langland pour une audience

---

414 J. M. Bowers, "*Piers Plowman* and the police : Notes towards a history of the Wycliffite Langland", *YLS* 6, 1992, p.21.

415 *Ibid*, p. 24 : "a very independant, very anonymous text like so many productions otherwise identified as Lollard".

416 K. Kerby-Fulton, "*Piers Plowman* Scholarship : Some Recent Studies", *MLR* 91, 1996, p. 691-6 ; pour les annotations, voir son *Iconography and the Professional Reader*, *op. cit.*, p. 74.

417 Kerby-Fulton, "*Piers Plowman*", *op. cit.*, p. 529.

418 K. Kerby-Fulton, "*Piers Plowman* Scholarship", *op. cit.* p. 691 : "Their notorious 'totalizing' tendency is evident in the broad brush strokes of Bower's picture of the poem's medieval reception : every scrap of available evidence seems pressed into service to make a Lollard-conscious, Lollard sympathetic, or Lollard-censoring reader out of nearly every medieval man, woman, or child who ever held a copy of *Piers*..."

spécifiquement laïque et moins cultivée<sup>419</sup>. Cette hypothèse a été presque unanimement critiquée, mais comme l’a noté David Benson, elle a eu le mérite de soulever la question de cette audience spécifique et de la maîtrise par l’auteur de la circulation de son texte<sup>420</sup>. Ralph Hanna a récemment livré une étude portant cette question<sup>421</sup>. Pour lui, la version A n’a pas été diffusée par Langland lui-même. Il fait intervenir sa coterie, telle que nous l’avons défini plus haut :

“On pourrait envisager A comme un texte tiré d’une esquisse possédée par un membre de cette coterie, à la fois cosmopolitaine et provinciale (un positionnement social faisant tout à fait écho à l’assise des deux premières visions de A), et rendu disponible pour des collègues moins bien placés<sup>422</sup>”.

Cette hypothèse expliquerait la diffusion périphérique (en temps et en espace) de cette version.

Sur les autres versions, les controverses, mais aussi les interprétations, sont moins nombreuses. Les divers auteurs sont globalement en accord sur le fait que la version B a été plus métropolitaine que la version C, mais pour le reste, il n’y a sans doute pas eu de différence fondamentale sur le plan de l’audience.

Tous ces éléments suggèrent que l’audience de *Piers Plowman* a en effet été beaucoup plus large – socialement et pas seulement numériquement – que celle des autres poèmes. En cela, elle se rapproche davantage de l’audience des *Canterbury Tales* de Chaucer, bien mieux connue, et plus large encore<sup>423</sup>. S’il y a une base commune, celle des clercs et des laïcs impliqués dans l’administration du pays, qui a été singulièrement précisée, des indices existent qui montrent que des couches plus pauvres et moins reconnues socialement ont été en contact avec le poème, bien qu’il soit impossible de préciser de quelle manière. En revanche, il n’y a que très peu d’éléments sur la présence précoce d’une audience composée de marchands, ce qui conduit à nuancer la théorie de Janet Coleman sur la diffusion de cette

---

419 J. Mann, “The Power of the Alphabet : A Reassessment of the Relation between the A and the B Version of *Piers Plowman*”, *YLS* 8, 1995, p. 21-50.

420 D. Benson, “Another Fine Manuscript Mess : Authors, Editors and Readers of *Piers Plowman*”, dans *New Directions in later medieval manuscripts*, *op. cit.*, p. 15-28.

421 R. Hanna, “On the Versions of *Piers Plowman*”, dans *Pursuing History*, *op. cit.*, p. 203-43.

422 *Ibid*, p. 237 : “One might then visualize A as a text drawn from an in-progress draft held by a member of this coterie, simultaneously cosmopolitan and provincial (a social positioning absolutely echoic of the sitting of A’s first two visions), and made available to colleagues less well placed”.

423 Cela est bien mis en valeur lorsque l’on parcourt les fiches concernant Chaucer dans la base de données sur les bibliothèques anglaises de Jean-Philippe Genet.

littérature<sup>424</sup>. Cette absence d'indices ne signifie pas que cette audience n'a pas existé, mais qu'elle a peut-être été moins importante que les autres (et/ou plus tardive).

---

<sup>424</sup> Voir ci-dessus, p. 36 et 104.

L'étude des différents contextes des poèmes – au sens le plus large du terme – indique qu'il est essentiel de se pencher sur toutes les composantes d'une production textuelle, intellectuelles autant que matérielles. En effet, nous avons ici des textes écrits en anglais, langue qui tend alors à s'imposer pour de nombreuses raisons convergentes d'ordre politique, social et culturel, lesquelles permettent en partie d'expliquer le choix des poètes mais aussi de voir en quoi ces choix sont significatifs. De même, l'utilisation par ces derniers d'une forme poétique et de genres littéraires précis révèle des orientations idéologiques. L'étude de la manière dont ces différents éléments sont perçus par les poètes, surtout lorsqu'ils sont associés à des discours particuliers (comme les sermons) et l'analyse des thèmes constituent un moyen pour replacer ces textes dans une production globale et pour envisager la manière dont cette production est transformée.

Mais ce dernier phénomène ne peut se comprendre que dans la mesure où les poèmes sont également des textes lus (ou entendus). En effet, l'analyse de la diffusion des poèmes a permis de définir que les poètes s'adressaient à des individus qui se souciaient non seulement du monde qui les entourait mais aussi (surtout ?) du salut de leur âme. Dans ce cadre, il faut tenter de comprendre comment les poèmes ont constitué des réponses à des valeurs communes mais aussi comment ils ont interrogé ces valeurs et ont contribué – à leur échelle – à leur évolution.

**Deuxième partie**  
**Organisation et gouvernement**  
**de la société**

Ac as I biheeld into the eest an heigh to the sonne,  
 I seigh a tour on a toft trieliche ymaked,  
 A deep dale bynethe, a dongeon therinne  
 With depe diches and derke and dredfulle of sighte.  
 A fair feeld ful of folk fond I ther bitwene –  
 Of alle manere of men, the meene and the riche,  
 Werchyng and wandryng as the world asketh<sup>1</sup>.

L'organisation de la société et de son gouvernement sont des thèmes majeurs abordés par les poètes allitératifs. Ces vers rappellent qu'elle est inséparable d'une conception spirituelle. Le château est celui de *Truthe* (Vérité, identifié à Dieu) et le donjon le centre du mal (*Fals*), comme l'explique *Holy Church* au début du passus I (vers 12-22, 61-70). Ces relations sont fondamentales<sup>2</sup>. La plupart des passages de *Piers Plowman* portant sur la vision de la société séculière ont été interprétés à un moment ou à un autre de manière symbolique ou allégorique. Cela n'empêche pas d'aborder la question des représentations sociales et politiques des poètes de manière dynamique. Il ne s'agit pas d'étudier spécifiquement les "allusions historiques" ni la capacité d'illustration anecdotique des poèmes – cela a déjà amplement été effectué<sup>3</sup>. Il ne s'agit pas non plus de faire un catalogue de toutes les critiques des différentes composantes de la société, même si celles-ci seront souvent abordées<sup>4</sup>, mais bien de percevoir leurs représentations dans un cadre global. Trois grands thèmes peuvent être dégagés. Le premier est celui de l'organisation sociale proprement dite. Dans ce domaine, peut-être plus qu'ailleurs, il convient d'analyser les relations qu'établissent les poètes entre une représentation traditionnelle d'une société d'ordres et d'états<sup>5</sup>, amplement mise en scène dans la littérature satirique des états, et les bouleversements dont ils sont les témoins<sup>6</sup>. Deux thèmes ont ici une forte résonance, en particulier dans le poème de Langland, la place du

---

1 *Piers Plowman* B, Prol 11-19 : "Mais comme je regardais vers l'Est, et haut vers le soleil, je vis une tour sur une petite colline, élégamment construite, et en dessous, une immense vallée profonde contenant un donjon, avec de profonds et noirs fossés, terrifiants à voir. Entre les deux, je distinguai un beau champ, plein de toutes sortes de gens, humbles et riches, travaillant et vaquant, ainsi que le requiert la vie en ce monde".

2 Nous y reviendrons amplement dans la cinquième partie de cette étude.

3 L'identification des allusions historiques est bien sûr extrêmement utile, mais s'inscrit ici dans le cadre d'une compréhension plus globale des interactions entre les discours poétiques de nos textes et leur matrice sociale. Sur l'étude des poèmes en tant qu'illustration, cf. A. Middleton, "The Critical Heritage", dans *A Companion to Piers Plowman*, éd. J. A. Alford, Berkeley, 1988, p. 1-25.

4 Pour une vue détaillée de ces critiques, on peut se reporter à l'analyse des textes donnée dans l'annexe 1, p. 603-633.

5 Sur ces deux concepts, voir J. Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, 1964, 1982, p. 240 et suivantes.

6 La question spécifique du clergé sera abordé dans une troisième partie, y compris dans son aspect temporel.



travail et celle de l'argent au sein de la société. Le second domaine porte sur le gouvernement et le pouvoir, ce dernier étant entendu dans son sens le plus large, c'est-à-dire comme "la possibilité d'agir sur quelqu'un ou sur quelque chose" et la "situation de ceux qui dirigent"<sup>7</sup>. Là encore, il est nécessaire de se pencher sur l'existence d'une vision idéale et d'un éventuel décalage avec l'observation de la situation contemporaine. Enfin, le droit et la justice constituent un troisième thème important, lié bien sûr au précédent, mais qui, par la place qu'il occupe dans les poèmes, mérite un traitement à part. Dans tous les cas, il s'agit de dépasser les qualificatifs traditionnels, souvent accolés par certains érudits aux différents poèmes, de 'conservateur' ou de 'réformateur' (voir de 'démocrate' ou de 'réactionnaire')<sup>8</sup>. Ces termes sont par trop anachroniques pour s'appliquer de manière valable à la perception de la société et de son gouvernement par les poètes. En outre, leur charge affective obscurcit souvent une approche sereine des poèmes, dont les perceptions sont par nature différentes des nôtres. Il convient en revanche de les envisager en tant que discours spécifiques, et de voir comment ces derniers s'inscrivent au sein des multiples discours existants dans la société anglaise de la fin du Moyen Age.

---

<sup>7</sup> Sens 4 et 5 de la définition de pouvoir donnée par le *Nouveau Petit Robert* (édition 1993).

<sup>8</sup> Voir ci-dessous, chapitre 5, p. 224-225.

## CHAPITRE QUATRE

### UNE SOCIÉTÉ SOUS TENSION

L'Angleterre du XIV<sup>e</sup> siècle, nous l'avons esquissé en introduction, a connu de multiples transformations dans les domaines sociaux et politiques. C'est peut-être dans ces derniers que les contrastes entre les poèmes de notre corpus sont les plus prégnants<sup>9</sup>. *Piers Plowman* est le poème qui se préoccupe le plus de l'organisation de la société. Les problèmes historiographiques sont significatifs, d'autant que les études sur la question sont innombrables. Britton Harwood a critiqué la propension de certains à "déshistoriciser" le poème, faute d'une approche historique suffisamment fine<sup>10</sup>. Il évoque notamment l'article qu'a écrit Anna Baldwin sur le contexte historique de *Piers Plowman*<sup>11</sup>, en affirmant qu'elle s'appuie trop sur la représentation des trois ordres. De fait, elle construit son étude à partir de ce schéma :

"...ce chapitre usera de l'analyse traditionnelle de la société selon les trois états, afin de démontrer à la fois la perception historiquement exacte de Langland sur la manière dont chacun se développait, et son interprétation du rôle de l'individu au sein de ces états"<sup>12</sup>.

En adoptant cette construction, elle oriente son analyse. Elle n'aborde à aucun moment des thèmes tels que le travail, la place du monde urbain ou encore la question du profit. Or, ceux-ci sont très présents dans *Piers Plowman*, et dans une position de questionnement très forte. L'adoption d'une représentation idéologique – le schéma trifonctionnel – peut conduire à un déficit d'interrogation historique quand il n'est pas lui-même remis en perspective. Il constitue alors un filtre réducteur pour l'historien<sup>13</sup>. Ce positionnement masque surtout, nous

---

9 Mais c'est aussi à ce propos que la plupart d'entre eux sont les plus diserts.

10 B. Harwood, "The Plot of *Piers Plowman* and the Contradictions of Feudalism", dans *Speaking Two Languages : Traditional disciplines and contemporary theory in medieval studies*, éd. A. J. Frantzen, New York, 1991, p. 91-114, p. 95 : "Criticism that sees the poem as transparent to another historical context, namely an ideological one consisting of literacy, theological, political, or other texts, has become the more common criticism of *Piers* since the 1950's".

Cependant, c'est aussi dans ce domaine qu'ont été effectués de nombreux travaux tendant à étudier le poème de Langland dans une perspective véritablement historique. Il faut noter en particulier les diverses études de David Aers (notamment "*Piers Plowman* : Poverty, work and community", dans *idem, Community, Gender and Individual identity*, Londres, 1988, p. 20-71 ; "Representations of the 'Third Estate'. Social Conflict and its Milieu around 1381", *Southern Review* (Adelaïde) 16, 1983, p. 335-49) et certains articles d'Anne Middleton (par exemple, "Acts of Vagrancy : The C-Version 'Autobiography' and the Statute of 1388", dans *Written Work. Langland, Labour and Authorship*, éd. S. Justice et K. Kerby-Fulton, Philadelphie, 1997, p. 208-318).

11 A. Baldwin, "The Historical Context", dans *A Companion to Piers Plowman*, *op. cit.*, p. 67-83.

12 *Ibid.*, p. 68 : "this chapter will use the traditional analysis of society in terms of the three estates in order to demonstrate both Langland's historically accurate perception of how each was developing, and his interpretation of the individual's role within them".

13 L'utilisation de ce schéma comme cadre d'étude de la société a pourtant la vie dure, même chez des historiens. Maurice Keen par exemple, construit son ouvrage de synthèse, *English Society in the Later Middle Ages, 1350-1500*, Londres, 1990, en trois parties correspondant aux trois états, alors même qu'il reconnaît dès l'introduction que cela

semble-t-il, l'élément le plus riche d'interrogations : le conflit entre des représentations qui structurent la mentalité des poètes et leurs réflexions issues de l'observation des transformations de la société dans laquelle ils ont vécu. Cela se traduit par des tensions entre différents types de discours – discours normatifs, cléricaux et séculiers et discours poétiques – au sein des poèmes, mais aussi autour d'eux. Ces tensions apparaissent en effet ailleurs que dans les poèmes, dans les sources normatives telles que les statuts, mais aussi dans des faits, tels que la révolte de 1381. Ainsi, nos textes s'inscrivent-ils au sein d'une "matrice productive", pour reprendre l'expression de Paul Strohm<sup>14</sup>, mais agissent également sur cette matrice, par les réflexions qu'ils suscitent chez leurs lecteurs.

Si *Piers Plowman* a une approche globale des questions touchant l'organisation et le fonctionnement de la société, les autres poèmes traitent de thèmes plus spécifiques. Dans un premier temps, nous envisagerons l'étude de ce conflit discursif sur le plan de la structure générale de la société, avant de se pencher sur les questions soulevées respectivement par l'activité et son contraire, par la richesse et la place de l'argent. Il sera alors temps de se préoccuper des tentatives de résolutions de ces tensions.

### *1. Du conflit des représentations.*

Les poèmes révèlent un conflit fondamental entre des représentations courantes, véhiculées par exemple par les sermons, souvent qualifiées de stéréotypes, et les transformations perceptibles sur le plan des structures sociales. Il faut donc se demander dans quelle mesure les secondes influent sur les premières. Nous envisagerons dans un premier temps la complexification croissante de la société telle qu'elle apparaît dans les textes de notre corpus, avant de nous pencher sur l'emploi de la représentation la plus courante de la société, le schéma des trois ordres.

#### UNE COMPLEXIFICATION CROISSANTE.

Dans certains poèmes de notre corpus, notamment *Song of the Husbandman* et *The Simonie*, la présentation des différentes catégories de la société est simple, et suit le schéma des trois ordres. De manière générale, les clercs sont plus différenciés que les laïcs ; parmi ces derniers, les strates inférieures sont représentées par des paysans ou des pauvres, et les strates

---

ne correspond pas à une réalité sociale (p. 3) et que les chapitres contenus dans les parties ont pour objet de montrer la complexification de la société anglaise.

<sup>14</sup> P. Strohm, "The Textual Environment of Chaucer's *Lak of Stedfastnesse*", dans *The Idea of Medieval Literature : New Essays on Chaucer and Medieval Culture in Honour of D.R. Howard*, éd. J. M. Dean et Ch. Zacher, Newark, 1992, p. 119-39, p. 119.

supérieures par un ou plusieurs termes se référant aux élites. En fait, les auteurs de ces textes s'intéressent davantage aux catégories juridiques, administratives et politiques, qui sont les cibles privilégiées de leurs abus. Dans *Song of the Husbandman*, nous voyons apparaître les *Baroun and bonde, the cleric and the knyht*<sup>15</sup>. Le poète retient également la traditionnelle distinction entre riches et pauvres. Mais le poème s'attache surtout aux agents des seigneurs ou du roi : le *hayward* (gardien du foin, v. 15), le *bailif* (bailli, l. 16), le *wodeward* (garde-champêtre, l. 17), ou encore les *budeles* (bedeaux, l. 37). Dans *The Simonie*, après la longue partie réservée au clergé, l'auteur s'attaque à la noblesse<sup>16</sup>. Mais les catégories les plus détaillées sont les hommes de loi et les administrateurs. Au vers 289, il évoque les *justises, shirreves, meires, baillifs*, et au vers 322, en plus des deux premiers, les *cheiturs*<sup>17</sup> et le *chaunceler* (chancelier). Un peu plus loin, il évoque tout de même les marchands (*chapmen*, vers 355) et les hommes de métier (*craft*, v. 361).

Dans *Mum and the Sothsegger*, la principale énumération des différents états de la société séculière fait également la part belle aux termes juridiques, et surtout politique :

Thenne ferkid I to fre men and frankeleyns mony,  
 To bonde-men and bourgeois and many other barnes,  
 To knightz and to comunes and craftz-men eeke,  
 To citezeyns and souurayns and to many grete sires,  
 To bachilliers, to banerettz, to barons and erles,  
 To princes and peris and alle maniere estatiz ;  
 But in euery court there I came or cumpaigny outhir  
 I fonde mo mvmmers atte moneth-end,  
 Than of sothe-siggerz by seuene score thousand"<sup>18</sup>.

Cette énumération s'attache surtout aux différents membres de la société politique, en particulier à la noblesse et à la *gentry*. Dans le reste du poème, l'auteur évoque les catégories inférieures par les termes de *commune*<sup>19</sup> ou *poore*, et il revient fréquemment sur les membres de la noblesse et de la *gentry*. Le point de vue est donc un peu différent de celui des poèmes précédents, plus politique.

15 *Song of the Husbandman*, 30 : "le baron et le serf, le cleric et le chevalier".

16 Voir l'analyse du poème, annexe 1, p. 607-609.

17 Les *escheators* étaient des officiers chargés des revenus féodaux du roi.

18 *Mum and the Sothsegger*, 788-796 : "Alors, j'allai vers des hommes libres et de nombreux franklins, des serfs, des bourgeois et bien d'autres gens, des chevaliers, des gens des communes et des artisans, des citadins, des seigneurs et de nombreux grands sires, des jeunes chevaliers, des bannerets, des barons et des comtes, des princes, des pairs et toutes sortes d'états. Mais dans chaque cour ou chaque compagnie où je me rendis, j'ai trouvé plus de marmonneurs à la fin du mois, que de discours de vérité par vingtaine de milliers". C'est la seule fois où l'on trouve le terme d'*estatiz*, au vers 793.

19 Sur ce terme particulièrement ambivalent, voir ci-dessous, chapitre 5, p. 184-185.

Dans *Piers Plowman*, les systèmes de classification de la société sont multiples, ce dont résulte une apparente confusion. Il convient de la dissiper en identifiant ces différents systèmes. Les deux premières distinctions qui apparaissent dans le prologue sont celles du travail et de la richesse :

A fair feeld ful of folk fond I ther bitwene –  
Of alle manere of men, the meene and the riche,  
Werchyng and wandryng as the world asketh<sup>20</sup>.

Ces distinctions initiales commandent pour une grande part les énumérations suivantes. Le reste du prologue nous montre une société très complexe, tant pour l'état des travailleurs que pour celui du clergé. Les états et les métiers se succèdent en nombre : nous trouvons successivement les paysans (v. 20-21), les profiteurs (v. 22-23), les bons ermites (25-30), les marchands (31-32), les ménestrels, bons et mauvais (33-39), les mauvais mendiants (40-45), les pèlerins (46-52), les faux ermites (53-57). Puis viennent différentes catégories du clergé, frères mendiants (58-67), vendeurs d'indulgence (68-82), prêtres et évêques (83-99), cardinaux (100-111). Suivent ensuite la fondation idéale de la société et une discussion sur la royauté (vers 112-210)<sup>21</sup>, mais la fin du prologue reprend la litanie des états avec les hommes de loi (211-216), et nombre de métiers urbains (métiers de bouche et artisanat, vers 219-230). Les nobles ne sont mentionnés qu'une fois, dans une triade séculière :

Barons and burgeises and bondemen als  
I seigh in this assemblée, as ye shul here after<sup>22</sup>.

Dans la première vision, la noblesse semble au-dessus des activités du champ, mais elle apparaît ailleurs : dans la fondation idéale de la société et sous les traits de *Mede*<sup>23</sup>.

D'autres inventaires rythment le poème, à commencer par celui de *Mede* aux vers 209-227 du passus III :

Beggeres for hir biddyng bidden men mede.  
Mynstrales for hir myrthe mede thei aske.  
The Kyng hath mede of his men to make pees in londe.  
Men that kenne clerkes craven of hem mede.  
Preestes that prechen the peple to goode  
Asken mede and massepens and hire mete also.  
Alle kyn crafty men craven mede for hir prentices.  
Marchaundise and mede mote nede go togideres<sup>24</sup>.

---

<sup>20</sup> *Piers Plowman* B, Prol 17-19 : "Entre les deux, je distinguai un beau champ, plein de toutes sortes de gens, humbles et riches, travaillant et vaquant, ainsi que le requiert la vie en ce monde".

<sup>21</sup> Celle-ci est absente dans la version A.

<sup>22</sup> *Piers Plowman* B, prol. 217-18 : "Dans cette assemblée, je vis, comme je vous le dirai plus tard, des nobles, des bourgeois et aussi des serfs".

<sup>23</sup> Voir ci-dessous, chapitre 5, p. 208-210.

*Mede* évoque dans sa défense des catégories avant tout urbaines et ne prend pas du tout en compte les métiers agricoles, alors que ceux-ci sont cités en premier dans le prologue. Elle apparaît donc nettement liée à la ville.

Au passus V, le sermon de *Reson* renoue davantage avec l'organisation plus générale du prologue, puisque le personnage s'adresse dans l'ordre aux travailleurs (vers 24-27), aux marchands (34-40), au clergé (41-47), au roi (48-49), au pape (50-51), aux hommes de loi (52-55) et aux pèlerins (56-59). Mais plus loin dans le passus, la confession de *Coveitise* met en scène différents métiers urbains : l'apprenti marchand (196-204), le drapier (205-210), les brasseurs (215-227) et les usuriers (237-48), tandis que celle de *Gloton* nous montre les petits métiers réunis à la taverne, et ce de manière très vivante<sup>25</sup> :

Thanne goth Gloton in, and grete othes after.  
Cesse the Souteresse sat on the benche,  
Watte the Warner and his wif bothe,  
Tymme the Tynkere and tweyne of his knaves,  
Hikke the Hakeneyman and Hugh the Nedlere,  
Clarice of Cokkeslane and the Clerk of the chirche,  
Sire Piers of Pridie and Pernek of Flaundres,  
Dawe the Dykere, and a dozeyne othere –  
A Ribibour, a Ratoner, a Rakiere of Chepe  
A Ropere, a Redyngkyng, and Rose the Dysshare,  
Godefray of Garlekhithe and Griffyn the Walshe,  
And of upholderes an heep, erly by the morwe,  
Geve Gloton with glad chere good ale to hanselle<sup>26</sup>.

Le passus VI est davantage consacré aux travailleurs de la terre, tandis que le passus VII revient à une énumération plus générale, avec les paysans (1-8), le roi et les chevaliers (9-12), les évêques (13-17), les marchands (18-36), les hommes de loi (39-59), les travailleurs (60-63) et les mendiants (64-104)<sup>27</sup>.

---

24 *Piers Plowman* B, III 218-26 : “Les mendiants demandent rétribution en retour des prières qu’ils disent, et les ménestrels, pour le divertissement qu’ils apportent. Le Roi lui-même en use pour payer ses hommes qui maintiennent la paix dans le pays. Les professeurs réclament une rétribution à leurs étudiants. Les prêtres qui prêchent le bien au bon peuple demandent, eux aussi, rétribution, sous la forme d’un penny à la messe ou d’une offrande de nourriture. Les artisans de toutes sortes exigent rétribution, pour les dépenses engagées pour leurs apprentis. Et il ne fait pas de doute que Rétribution et commerce sont totalement inséparables”.

25 Pour la mise en relation des péchés et des catégories sociales, voir ci-dessous, chapitre 14, p. 504-519.

26 *Piers Plowman* B, V 307-319 : “Glouton entra dans la taverne en poussant un puissant juron. Cécile la Cordonnière était assise là sur le banc, et avec elle Walter, le gardien de la garenne et sa femme, Tim le chaudronnier et un couple de ses assistants, Hick le loueur de chevaux et Hugh le vendeur d’aiguilles, Clarissa de Cock’s Lane avec le clerc de la paroisse, Sire Pierre le prêtre et Pernelle la Flamande, David le cureur de fossés et une douzaine d’autres. Il y avait un violoneux, un attrapeur de rats, un balayeur de Cheapside, un cordier et un homme à tout faire ; Rose la vendeuse de plats, Godefroy de Garlikhithe, et Griffin le Gallois. Une bande de fripiers qui étaient arrivés tôt accueillirent Glouton avec chaleur et offrirent de lui payer un coup”.

27 Les trois premières catégories rejoignent le schéma trifonctionnel.

Il faut ensuite attendre le passus XIV, où la présentation du personnage d'*Haukyn*, met à nouveau en scène différents états de la société en action, essentiellement urbains : le ménestrel et le mendiant (271-312), ainsi que les marchands (du petit commerçant au grand négociant, 354-398). Le paysan n'est mentionné qu'en passant (370-74), tandis que le poète revient longuement à la fin du passus sur les différentes sortes de ménestrels (427-458).

Enfin, le passus XIX, dans le cadre de la fondation de la société chrétienne, donne une dernière classification, entièrement fondée sur la distribution des activités humaines, à partir des dons de *Grace*. Ce dernier définit successivement les métiers de la parole (230-234), c'est-à-dire du clergé et des hommes de loi, du commerce (235-236), de l'agriculture et de la construction (237-240), de l'enseignement, souvent en lien avec le travail technique (241-245), de la chevalerie, protectrice de la justice (246-248) et de la prière contemplative (249-250), et il est intéressant de constater que ces deux dernières activités soient considérées dans ce cadre<sup>28</sup>.

Le tableau suivant résume la complexité de ces énumérations<sup>29</sup> :

	Prologue	Passus III	Passus V (sermon)	Passus V (confessions)	Passus VII	Passus XIII- XIV	Passus XIX
Clergé	frères vendeurs d'indulgence prêtres évêques cardinaux	prêtres	clergé pape		évêques		clergé contemplatifs
Noblesse & officiers	barons	officiers royaux	roi		roi & chevaliers		chevaliers
Activités à connotation urbaine	marchands hommes de loi artisans métiers de bouche	enseignants artisans marchands	marchands hommes de loi	marchand drapier brasseurs usuriers petits métiers divers	marchands hommes de loi	grands et petits marchands usuriers	hommes de loi marchands artisans enseignants
Travailleurs et paysans	paysans		travailleurs		paysans travailleurs	paysans	paysans
Catégories juridiques	barons serfs bourgeois						
Autres	profiteurs ermites ménestrels mendiants pèlerins	mendiants ménestrels	pèlerins		mendiants	ménestrels mendiants	

<sup>28</sup> Surtout au regard du sens de la signification du terme *craft* : voir ci-dessous, chapitre 15, p. 574-577.

<sup>29</sup> Les différents états de la société apparaissent occasionnellement dans le reste du poème, mais seules les listes plus ou moins complètes sont ici envisagées.

Il est notable que les seules catégories présentes dans toutes les énumérations soient celles des activités urbaines. Cela laisse présager d'une attention particulière à leur égard.

\*\*\*\*\*

Ces listes sont à replacer dans un cadre littéraire traditionnel, celui de la littérature des états, que Jill Mann a amplement étudié en rapport avec les *Canterbury Tales* de Chaucer<sup>30</sup>. Sa définition résume celle de l'ouvrage plus ancien de Ruth Mohl<sup>31</sup> :

“Premièrement, une énumération des ‘états’ ou classes sociales et occupationnelles, dont l’objectif semble être un état complet. Deuxièmement, une plainte sur les défauts des états ; chacun échoue dans ses devoirs envers les autres. Troisièmement, la philosophie de l’ordonnance divine des trois états principaux, la dépendance de l’Etat vis-à-vis des trois, et la nécessité d’être satisfait de sa propre position. Et finalement, une tentative pour trouver des solutions, religieuses ou politiques, à la défection des états”<sup>32</sup>.

Ces différents aspects de la littérature des états ainsi envisagée se retrouvent à l’œuvre à des degrés différents dans quelques poèmes de notre corpus. *The Simonie* est considérée comme un des représentants les plus fidèles de cette littérature<sup>33</sup>. Cette affirmation doit être nuancée. Nous avons vu que certains poèmes, y compris pour *The Simonie*, insistaient sur les catégories administratives et juridiques, dans le souci de dénoncer leurs abus. Ils constituent donc une variante à prendre en compte par rapport à ce schéma<sup>34</sup>. Plus généralement, une telle définition néglige les évolutions affectant les stéréotypes utilisés par les poètes, surtout au regard du conflit entre les différents discours, que nous avons envisagé plus haut. L’analyse de *Piers Plowman* en est une illustration et conduit à faire plusieurs remarques au regard de cette définition, tout d’abord vis-à-vis de ses deux premiers termes.

En ce qui concerne la structure des énumérations, trois éléments sont à relever. Langland insiste non seulement sur l’activité des différents états, mais aussi sur l’absence d’activité, avec la présence de catégories qui n’ont apparemment pas de fonction propre, tels les mendiants ou les pèlerins, et qui n’apparaissent que rarement dans les autres textes rangés

---

30 J. Mann, *Chaucer and medieval estates satire*, Cambridge, 1973.

31 R. Mohl, *The Three Estates in Medieval and Renaissance Literature*, Londres, 1933.

32 Mann, *Chaucer and medieval estates satire*, op. cit., p. 3 : “First, an enumeration of the ‘estates’ or social and occupational classes, whose aim seems to be completeness. Secondly, a lament over the shortcomings of the estates ; each fails in his duties to the rest. Thirdly, the philosophy of the divine ordination of the three principal estates, the dependance of the state on all three, and the necessity of being content with one’s station. And last, an attempt to find remedies, religious or political, for the defect of the estates”.

33 Cf. D. Pearsall, “The Timeliness of *The Simonie*”, dans *Individuality and Achievement in Middle English Poetry*, éd. O. S. Pickering, Cambridge, 1997, p. 59-72.

34 Cf. J. R. Maddicott, “Poems of Social Protest in Early Fourteenth Century”, dans *Proceedings of the 1985 Harlaxton Symposium*, éd. W.M. Ormrod, Cambridge, 1986, 130-144.



dans la littérature des états<sup>35</sup>. Par ailleurs, ses énumérations transcendent parfois le clivage entre laïcs et clercs, en particulier dans le prologue et dans le passus XIX. Nous reviendrons sur ce phénomène plus loin, à propos de la perception du travail. Troisième élément, la hiérarchisation de la société n'est pas toujours visible, puisque Langland ne commence pas toujours par le haut de la société pour arriver aux couches inférieures ou inversement. Dans le passus XIX par exemple, les chevaliers sont placés entre les enseignants et les contemplatifs<sup>36</sup>. Enfin, on constate un grand foisonnement des activités à caractère urbain<sup>37</sup>, même s'il connaît visiblement les différents types de travailleurs de la terre. Cette connaissance apparaît surtout au passus VI, qui se préoccupe plus spécifiquement du travail de la terre. Aux vers 105-111, Langland distingue les *dikeres* et les *delveres* (les cureurs de fossé et les bêcheurs), même si pour le reste, il n'évoque que les *werkmen*. Mais surtout, il concentre les deux types sociaux de *laborers*, domestiques s'occupant de la terre d'un seigneur ou paysans indépendants, dans la personne de *Piers*<sup>38</sup>. En revanche, les métiers urbains sont variés et détaillés. Cette insistance sur les catégories urbaines peut s'expliquer de deux manières. D'une part, Langland possède une connaissance intime de la ville de Londres, ce qui a été démontré par Caroline Barron et Derek Pearsall<sup>39</sup>. D'autre part, Langland fait généralement preuve d'un souci plus grand à l'égard des activités urbaines davantage associées au personnage ambigu de *Mede*.

Le deuxième point de la définition de Jill Mann porte sur la question de la critique et de la nature de ses descriptions. Selon James Simpson, Langland se situe globalement dans l'optique traditionnelle de la littérature des états :

“L'attention normative ou critique prend le pas sur l'attention descriptive du satiriste...”<sup>40</sup>.

Il est certain que la satire morale de Langland est très présente, et qu'elle touche pratiquement toutes les catégories<sup>41</sup>. En cela, il se situe non seulement dans le cadre traditionnel de la littérature des états, mais encore dans le cadre plus général de la littérature satirique. Ce

---

35 Mann, *Chaucer and medieval estates satire*, *op. cit.*, appendice A, p. 203-6.

36 Que Jill Mann note également pour Chaucer (*ibid.*, p. 5).

37 Là encore, on peut faire le parallèle avec Chaucer. Cela ne signifie pas que les catégories urbaines étaient absentes des autres œuvres, mais elles étaient souvent moins détaillées.

38 C. Dyer, “*Piers Plowman* and plowmen : A Historical Perspective”, *YLS* 8, 1994, p. 155-176, p. 158.

39 C. M. Barron, “William Langland. A London Poet”, dans *Chaucer's England literature in historical context*, éd. B. Hanawalt, Minneapolis, 1992, p. 91-109 ; D. Pearsall, “Langland's London”, dans *Written Work. Langland, Labour and Authorship*, *op. cit.*, p. 185-207.

40 J. Simpson, *Piers Plowman, An introduction to the B-text*, Londres, 1990, p. 21 : “the normative, or critical attention takes precedence over the descriptive attention of the satirist...”.

41 Mais des nuances sont à établir, nous le verrons, sur le degré et les objectifs de ces critiques.

contexte littéraire a été décrit à maintes reprises<sup>42</sup>. Néanmoins, dans d'autres passages que le prologue – c'est sur ce dernier que portent les remarques de James Simpson – cette "attention descriptive" apparaît bien. C'est le cas par exemple des confessions du passus V ou du portrait d'*Haukyn* au passus XIII. Sur ce point, Jill Mann a remarqué, avec justesse, que "nous trouvons également dans *Piers Plowman* le sens de différents points de vue et le sens d'une éthique du monde, développés à côté du sens des valeurs éternelles"<sup>43</sup>.

Au-delà des stratégies littéraires, ce développement de points de vue différents, de même que l'utilisation du schéma des trois ordres et les réponses apportées par Langland et les autres poètes de notre corpus, sont des indicateurs de la tension qui existe entre les problèmes posés par l'observation des transformations de la société et une vision idéale qu'il nous faut maintenant aborder.

#### VISIONS IDEALES.

Chez Langland, l'expression d'une vision assez traditionnelle et élitiste, "féodale" se retrouve à maintes reprises. Dès le début du prologue, comme le rappellent les vers 11-19 du prologue cités au tout début de ce chapitre, l'action est située dans un cadre manorial, avec le château, le donjon et le champ. Cette vision est symbolisée par la représentation des trois ordres<sup>44</sup>. Langland emploie à plusieurs reprises le schéma trifonctionnel dans les deux premières visions, et ce dès le prologue, lors de la fondation de la société qui interrompt l'énumération des différentes catégories présentes dans le champ :

Thanne kam ther a Kyng : Knyghthod hym ladde ;  
 Might of the communes made hym to regne.  
 And thanne cam Kynde Wit and clerkes he made  
 For to counseillen the Kyng and the Commune save.  
 The Kyng and Knyghtod and Clergie bothe  
 Casten that the Commune sholde hem communes fynde.  
 The Commune contrevod of Kynde Wit craftes,  
 And for profit of al the peple plowmen ordeyned  
 To tilie and to travaille as trewe lif asketh.  
 The King and the Commune and Kynde Wit the thridde

---

42 Pour une étude des critiques de Langland et un survol de ce contexte, voir Mann, *Chaucer and medieval estate satire*, op. cit., et plus spécifiquement en rapport avec Langland, J. A. Yunck, "Satire", dans *A Companion to Piers Plowman*, op. cit., p. 135-154 et *The Lineage of Lady Mede*, Notre Dame, Indiana, 1963.

43 Mann, *Chaucer and medieval estate satire*, op. cit., p. 211 : "we also find in *Piers Plowman* a sense of different view points, and the sense of an ethic of the world, developped alongside the sense of eternal values".

44 Il est impossible de ne pas citer ici l'ouvrage de Georges Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, 1978. Pour une étude récente de la pérennité de ce schéma, voir H. Martin, *Mentalités médiévales II, Représentations collectives du XI<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècles*, Paris, 2001, p. 126-35.

Shopen lawe and leaute – ech lif to knowe his owene<sup>45</sup>.

Par la suite, il y a d'autres allusions à ce schéma. Au passus III, *Conscience* le reprend dans sa prophétie sur le devenir idéal de la société (vers 309-317) et au passus VI, *Piers* réaffirme la distribution des fonctions laïques (il ne fait pas allusion à la fonction du clergé) :

“By Seint Poul ! quod Perkyn, Ye profre yow so faire  
That I shal swynke and swete and sowe for us bothe,  
And ek laboure for thi love al my lif tyme.  
In covenaut that thow kepe Holy Kirke and myselve  
Fro wastours and fro wikked men that this world destruyeth –  
And go hunte hardiliche to hares and foxes –  
To bores and to bukkes that breken down myne hegges ;  
And go affaite thi faucons wilde foweles to kille,  
For thei cometh to my croft and croppeth my whete”<sup>46</sup>.

Au passus VII les trois fonctions sont placées au début de l'énumération des catégories concernées par le pardon (vers 1-17)<sup>47</sup>.

Dans ces différents passages, chacun voit sa place bien définie. Le roi et les chevaliers défendent la justice, le clergé prie et prêche pour l'âme des Chrétiens et les travailleurs sont tous bons, honnêtes et humbles. Ces derniers sont avant tout des paysans, idéalisés à travers le personnage de *Piers*. Ces trois ordres sont en totale interdépendance. Dans ce contexte, les critiques ne sont pas absentes, mais elles sont énoncées par rapport à ce schéma ; la prophétie de *Conscience* à la fin du passus III en est un exemple :

Ech man to pleye with a plow, pykoise or spade,  
Spynne, or sprede donge, or spille hymself with sleuthe ;  
Prestes and persons with *Placebo* to hunte,  
And dyngen upon David eche day til eve.  
Huntyng or haukyng if any of hem use,  
His boost of his benefice worth bynomen hym after.  
Shal neither kyng ne knyght, constable ne meire  
Overcarke the commune ne to the court sompne,  
Ne putte hem in panel to doon hem plighte hir truthe<sup>48</sup>.

---

45 *Piers Plowman* B, Prol 112-23 : “Ensuite vint un Roi ; la Chevalerie le précédait ; le pouvoir des Communes l’a établi comme souverain. Alors vint Bon Entendement, qui fit l’ordre des clercs, pour conseiller le Roi et protéger l’intérêt commun. Le Roi, avec la Chevalerie et les clercs, disposa que le peuple assurât leurs moyens de subsistance. Les Communes, par l’action de Bon Entendement, développèrent les compétences et les savoir-faire ; et pour le profit de tous désignèrent les laboureurs pour travailler et cultiver la terre en un honnête labeur. A eux trois, le Roi, les Communes et Bon Entendement, créèrent les lois et la justice - le principe de ‘à chacun pour ce qui le concerne ; à chacun son bien’”.

46 *Piers Plowman* B, VI 24-32 : “Par St Paul ! répondit Pierre. Voici une belle offre de votre part. Mais non ; je peinerai et suerai et sèmerai pour deux. Je veux travailler toute ma vie pour l’amour de toi, à la condition que toi, tu protèges la Sainte Église et moi-même contre les gaspilleurs et les méchants hommes qui détruisent ce monde. Tu iras aussi chasser hardiment les lièvres, les renards, les sangliers et les cerfs qui détruisent mes haies. Et tu dresseras tes faucons à tuer les oiseaux sauvages qui s’abattent sur mes champs et moissonnent mon grain à ma place”.

47 Voir ci-dessus, p. 118.

48 *Piers Plowman* B, III 309-17 : “Tout homme sera activement occupé, avec une charrue, une pioche, une bêche, ou bien à filer, ou bien à répandre de l’engrais dans les champs. Sinon, l’oisiveté sera sa perte ! Les prêtres de paroisse et

*Conscience* énonce ici la restauration finale des fonctions réelles des trois ordres en négatif, par la présentation des défauts majeurs de ces derniers (on notera cependant que pour le roi et la noblesse, il insiste bien davantage sur la fonction de justice que sur la guerre<sup>49</sup>). Si la formulation des trois ordres apparaît en soi comme un élément du discours idéologique dominant (fréquent par exemple dans les sermons), il convient de noter que Langland introduit des inflexions intéressantes. Il met en effet avant la noblesse séculière par rapport au clergé, et surtout il réévalue l'ordre des travailleurs. Selon Laurence Clopper, le poète a complètement retourné l'utilisation du schéma dans une optique égalitaire<sup>50</sup>. Sans aller aussi loin, ces inflexions suggèrent que même au sein d'un discours dominant, il est possible d'introduire certaines tensions et adaptations.

Au passus V de la version C, *Will* réaffirme dans son *apologia* l'importance de la hiérarchie, dont il critique d'autant plus amèrement les dérèglements qu'il en est la victime :

“Hit bycometh for Clerkes Crist to serue  
 And knaves vncrounede to carte and to worche.  
 For sholde no clerke be crouned but yf he come were  
 Of frankeleynes and fre men and of folk ywedded.  
 Bondemen and bastardus and beggares children,  
 Thyse bylongeth to labory, and lordes kyn to serve  
 God and good men, as here degre asketh,  
 Somme to synge masses or sitten and wryten,  
 Redon and resceyuen that resoun ouhte to spene.  
 Ac sythe bondemen barnes haen be mad bisshopes  
 And barnes bastardus haen be erchedekenes  
 And soutares and here sones fo suluer han be knyhtes  
 And lordes sones here laboreres and leyd here rentes to wedde,  
 For the ryhte of this reume ryden agheyn oure enemyes  
 In confort of the comune and the kynges worschipe,  
 And monkes and moniales, that mendenantes sholde fynde,  
 Imade here kyn knyhtes and knyhtes-fees ypurchased,  
 Popes and patrones pore gentel blood refused  
 And taken Symondes sone seyntwarie to kepe”<sup>51</sup>.

---

les curés chasseront avec l'appel 'je plairai à Dieu', et s'exerceront au tir toute la journée avec une seule cible – le Livre des Psaumes, j'entends. S'ils se complaisent à chasser réellement, au faucon, ou à courre, ils devront faire une croix sur les bénéfices qu'ils détiennent. Aucune autorité, que ce soit le roi ou le chevalier, l'homme d'armes ou le maire, n'accablera les gens ordinaires, ni ne les convoquera à la cour, ni ne les fera siéger comme jurés, ni ne leur fera prêter serment”.

49 Voir ci-dessous, chapitre 5, p. 217-219.

50 L. Clopper, *Songs of Rechelesness. Langland and the Franciscans*, Arn Arbor, 1997, p. 146 : “Langland's trifunctional image is distinctive on three points : he gives priority to lay lords rather than clergy ; but in some formulations, he gives priority to the lowest strata of the commons, the plowmen, true beggars, and others like them...”.

51 *Piers Plowman* C, V 60-80 : “Il convient aux clerks de servir le Christ et aux travailleurs non tonsurés de tirer les chariots et de travailler. Aucun clerc ne doit être tonsuré s'il n'est pas issu de franklins, d'hommes libres et de gens mariés. Il appartient aux serfs, aux bâtards et aux enfants de mendiants de travailler, et [il convient] aux parents des seigneurs de servir Dieu et les hommes de bien, comme leur rang le requiert, c'est-à-dire pour certains de chanter des messes, de s'asseoir et d'écrire, ou de conseiller et faire les comptes de ce qu'il est raisonnable de dépenser. Mais les enfants des serfs ont été faits évêques et ceux des bâtards archidiacres ; les cordonniers et leurs enfants sont devenus

À première vue, ces affirmations de la nécessité de respecter la hiérarchie traditionnelle sonnent brutalement et rappellent les remarques du poète de *The Simonie* à propos de la chevalerie :

Knihtshipe is acloied and deolfulliche i-diht ;  
Kunne a boy nu breke a spere, he shal be mad a kniht.  
And thus ben knihtes gadered of unkinde blod,  
And envenimeth that ordre that shold be so god  
and hende ;  
Ac o shrewe in a court many man may shende<sup>52</sup>.

Cependant, les remarques de *Will* apparaissent suspectes sur plusieurs points. D'une part, elles rentrent dans le cadre de la justification de son mode de vie, lui-même ambivalent<sup>53</sup>. D'autre part, elles peuvent servir à démarquer le poème des associations avec les révoltés de 1381<sup>54</sup>. Ainsi, ce passage semble plus ambivalent que celui de *The Simonie*.

\*\*\*\*\*

L'étude de la vision des seigneurs laïcs, qui ont dans ce schéma des responsabilités clairement définies, illustre les inflexions et les ambivalences apportées par Langland. D'une part, la chevalerie est envisagée idéalement :

Kynges and knyghtes sholde kepen it by reson –  
Riden and rappen down in reaumes aboute,  
And taken *transgressores* and tyen hem faste  
Til treuthe hadde ytermyned hire trespas to the ende.  
For David in hise dayes dubbed knyghtes,  
And dide hem sweren on hir swerd to serven truthe evere.  
And that is the profession apertly that apendeth to knyghtes,  
And naught to fasten o Friday in fyve score wynter,  
But holden with hym and with here that wolden alle truthe,  
And never leve hem for love ne for lacchyng of silver –  
And whoso passeth that point is *apostata* in the ordre<sup>55</sup>.

---

chevaliers pour de l'argent, et les fils de seigneurs ont été faits leurs serviteurs ; [en effet], ils ont dû mettre leurs états en gage afin de conduire hors du royaume des guerres justes contre nos ennemis, pour le bien de la communauté et l'honneur du roi ; les moines et les moniales, qui devraient subvenir aux besoins des mendiants, ont fait des chevaliers de leurs relations et leurs ont acheté des fiefs ; les papes et les patrons ont écarté les pauvres gentilshommes de naissance, et ont appointé les fils de Simon à la garde des sanctuaires”.

52 *Simonie* A, 265-70 : “La chevalerie est abaissée et lamentablement disposée. Si un homme de peu sait rompre une lance, il sera fait chevalier. Ainsi, des chevaliers d'un sang non naturel sont rassemblés et empoisonnent cet ordre qui devrait être si bon et gracieux. Une racaille à la cour peut détruire de nombreux hommes”.

53 Voir ci-dessous, p. 143-146.

54 Voir ci-dessus, chapitre 3, p. 104-105.

55 *Piers Plowman* B I, 94-104 : “Rois et chevaliers, raisonnablement, devraient agir pour protéger la Vérité, en chevauchant partout et en supprimant les mauvaises actions dans leurs royaumes. Ils devraient arrêter les *transgressores* de la loi et les emprisonner de manière sûre, jusqu'à ce que la Vérité ait rendu le jugement final sur leur méfait. Le roi David, en son temps, réunit un ordre de chevaliers, et les fit jurer sur leur épée de toujours servir la Vérité. Telle est, clairement, la responsabilité qui incombe aux chevaliers, non de jeûner un vendredi par siècle, mais d'apporter appui

Les vers suivants replacent d'ailleurs la fondation de cet ordre dans un contexte divin, puisqu'elle est mise en parallèle avec la création des ordres angéliques (vers 105-108). Ses responsabilités sont ici posées avant tout en termes de justice et de protection des autres composantes de la société<sup>56</sup>. Elles font partie de l'idéal clérical de la chevalerie, mais celui-ci n'est pas complètement endossé par Langland. Un aspect de cet idéal, celui des Croisades, est complètement absent du poème<sup>57</sup>. Dans *The Simonie*, l'idéal de la croisade est bien présent :

And thilke that han al the wele in freth and in feld,  
 Bothen eorl and baroun and kniht of o sheld,  
 Alle theih beth i-sworne holi church to rihte ;  
 Therefore was the ordre mad for hol church to fihte,  
 sanz faille ;  
 And nu ben theih the ferste that hit sholen assaille.

Hii brewen strut and stuntise there as sholde be pes ;  
 Hii sholde gon to the Holi Lond and maken there her res,  
 And fihte there for the croiz, and shewe the ordre of knihte,  
 And awreke Jhesu Crist wid launce and speir to fihte  
 ans sheld ;  
 And nu ben theih liouns in halle, and hares in the feld<sup>58</sup>.

À la fin du XIV<sup>e</sup> siècle, les croisades constituent encore une activité attractive pour les membres de la noblesse anglaise. Nombreux sont les nobles partis guerroyer sous la bannière de la croix, en particulier en Europe orientale. L'exemple le plus célèbre en est sans doute Henry de Lancastre, le futur Henry IV, qui est parti à deux reprises en Prusse<sup>59</sup>. Dans le poème de Langland cependant, la mission de la chevalerie est centrée sur le royaume, dans un contexte de paix.

---

et soutien à tous ceux qui se dressent pour la vérité, et de ne jamais les abandonner ni par faiblesse envers ceux qui font le mal, ni par amour de l'argent. Et celui qui enfreint ce devoir est coupable d'apostasie envers la chevalerie elle-même”.

<sup>56</sup> De même que pour le roi (voir ci-dessous, chapitre 5, p. 212-245).

<sup>57</sup> Langland semble préférer la conversion pacifique par le clergé (voir ci-dessous, chapitre 9, p. 340-341). Sur l'idéal de croisade, voir J. Flori, *La chevalerie*, Paris, 1998 ; J. Barnie, *War in Medieval English Society, Social Values in the Hundred Years War 1337-1399*, Londres, 1974.

<sup>58</sup> *Simonie* A, 241-252 : “Et ceux qui sont prospères grâce aux bois et aux champs – le comte, le baron et le chevalier avec un bouclier – ont tous juré de protéger la Sainte Église correctement ; c'est pour cela que l'ordre fut fondé, pour combattre pour la Sainte Église, sans faille ; mais maintenant, ils sont les premiers à l'assaillir.

Ils apportent le conflit et la folie là où il devrait y avoir la paix. Ils devraient aller en Terre Sainte et mener là leur assaut, combattre pour la croix et montrer [ce qu'est] l'ordre de chevalerie, et venger Jésus Christ en se battant avec la lance, le javelot et le bouclier. Et maintenant ce sont des lions dans la grande salle et des cerfs dans le champ”.

<sup>59</sup> Cf. F. R. Du Boulay, “Henry of Derby's Expeditions to Prussia, 1390-1 et 1392”, dans *The Reign of Richard II : Essays in Honour of May McKisack*, éd. C. Barron et F. R. Du Boulay, Londres, 1971, p. 153-72 et J. L. Gillespie, “Richard II : Chivalry and Kingship”, dans *The Age of Richard II*, éd. J. L. Gillespie, Stroud, New York, 1997, p. 115-38, p. 122-6.

Plus concrètement, Langland ne rejette pas le système féodal traditionnel. Par exemple, il ne remet pas en question l'existence du servage :

For may no cherl chartre make, ne his chatel selle villein ;  
Withouten leve of his lord – no lawe wol it graunte.  
Ac he may renne in arerage and rome fro home,  
And as a reneyed caytif recchelesly aboute<sup>60</sup>.

Cependant, il insiste sur la nécessité de la modération et de la justice, comme l'illustrent ces conseils de *Piers* au chevalier au passus VI :

“Ye, and yet a point, quod Piers, I preye yow of moore :  
Loke ye tene no tenaunt but Truthe wole assente ;  
And though ye mowe amercy hem lat mercy be taxour  
And mekenesse thi maister, maugree Medes chekes.  
And though povere men profre yow presentes and yiftes,  
Nyme it noght, an aventure thow mowe it noght deserve ;  
For thow shalt yelde it ayein at one yeres ende  
In a ful perilous place – Purgatorie it hatte.  
And mysbede noght thi bondemen – the bettre may thow spede ;  
Though he be thyn underlying here, wel may happe in hevene  
That he worth worthier set and with moore blisse :  
*Amice ascende superius*”<sup>61</sup>.

Ainsi, à plusieurs reprises, le poète presse les classes dominantes de faire preuve de bonté à l'égard de leurs tenanciers et de leurs serfs, sans pour autant remettre en cause ce système<sup>62</sup>. C'est le cas en particulier des quelques vers du passus XIX qui critiquent la rapacité de la noblesse au sein du système manorial :

Thanne lough ther a lord, and “By this light! seide,  
I holde it right and reson of my reve to take  
Al that myn auditour or ellis my styward  
Counseilleth me bi hir acounte and my clerkes writynge.  
With *Spiritus Intellectus* thei toke the reves rolles,  
And with *Spiritus Fortitudinis* fecche it – wole he, nel he”<sup>63</sup>.

---

60 *Piers Plowman* B XI, 127-130 : “Un vilain ne peut établir un document légal, ni vendre son bien, sans la permission de son seigneur. Il n'y a aucune loi qui le permette. Mais il a le droit de s'endetter et de s'enfuir de chez lui, errant sans but et sans raison comme la racaille parjure qu'il est”.

61 *Piers Plowman* B VI, 37-47 : “Bien ! dit Pierre. Encore une chose que je te demande. Promets de ne pas causer de difficultés à tes fermiers et à tes métayers, à moins d'avoir une bonne raison, approuvée par Vérité. Tu as le droit de leur imposer des amendes, mais laisse la pitié en fixer le montant et l'humilité te diriger, quoi que Rétribution puisse te chuchoter ! Et même si les pauvres gens te proposent des présents et des cadeaux pour plaider leur cause, n'y touche pas, au cas où cela excéderait ce qui t'est justement dû car, lorsque viendra la conclusion des années de ta vie, tout cela, tu le rendras, dans ce lieu plein de dangers - connu sous le nom de Purgatoire. Ne sois pas trop dur envers tes serfs : tu verras que c'est ton avantage. Un homme qui se trouve être ton inférieur sur terre peut très bien, au Royaume du Ciel, mériter une place plus honorable et un bonheur plus élevé : *Ami, va plus haut* (Luc 14 : 10)”.

62 Cf. Harwood, “The Plot of *Piers Plowman*”, *op. cit.*, p. 109 : “The several passages in which the poet urges landowners to be moderate in their impositions on tenants, all assume the feudal relations of production”.

63 *Piers Plowman* B, XIX 462-7 : “A ce moment, un noble qui se trouvait là éclata de rire. ‘Ventrebileu, s'exclama-t-il. En ce qui me concerne, je trouve normal et raisonnable que mon bailli s'approprie pour mon compte tout ce qui passe à portée de sa main, quel que soit l'avis de mon comptable ou de mon intendant, après qu'ils ont examiné tous

L'étude du terme *lord/es* confirme cette impression. Dans son sens de seigneur séculier, le terme est plus fréquent au pluriel {54/64} qu'au singulier {32/112}<sup>64</sup>. Les seigneurs sont donc appréhendés en tant que groupe (nous retrouvons d'ailleurs fréquemment l'expression *lordes and ladies* [6]). Les associations à la terre et à la notion de service sont nombreuses (*lond* [7], *servaunts* [2], *serven* [2]). Le terme est plus souvent mis en relation avec la loi, ou plutôt avec les lois (*lawe/s* [3+4]), qu'avec le roi ou la royauté. Les termes négatifs apparaissent davantage au singulier et concernent surtout la luxure et l'orgueil (*lust* [3], *pride* [3]), deux péchés traditionnels des seigneurs<sup>65</sup>. L'environnement thématique de *lordes* met en exergue les mêmes éléments, mais fait également ressortir la notion de richesse et de don (*welthe, yiftes*).

Le terme *knight/es* {29 + 22} n'est pas appréhendé de la même manière<sup>66</sup>. Il compte, surtout au pluriel, davantage d'associations au roi (*kynge/s* [5+5]), et aux autres catégories de la société (*clerkes* [5], *commune* [2], *kaysers* [2]), ce qui apparaît de manière plus frappante encore dans l'étude de l'environnement thématique. Les substantifs et les qualificatifs sont dans l'ensemble positifs (*trewes* [2]), et la présence importante du verbe *kepen* [5] indique la forte notion de protection.

Si le terme *lord/es* semble davantage relever du système féodal dans ses racines concrètes, *knyght/es* prend en compte l'idéal clérical mais aussi la notion de gouvernement royal. Cela pourrait constituer une autre forme d'inflexion par rapport au schéma traditionnel.

Les critiques de la noblesse portent souvent sur des comportements relevant d'un mode de vie centré sur le manoir, comme le montrent les reproches que *Studie* fulmine au passus X :

Elenge is the halle ech day in the wike  
 Ther the lord ne the lady liketh noght to sitte.  
 Now hath ech riche a rule – to eten by hymselfe  
 In a pryvee parlour for povere mennes sake,  
 Or in a chambre with a chymenee, and leve the chief halle  
 That was maad for meles, men to eten inne,  
 And al to spare to spille that spende shal another<sup>67</sup>.

---

les comptes et tous les livres. *Spiritus Intellectus* n'a pas chômé quand il s'est agit d'établir les rôles du manoir, ni *Spiritus Fortitudinis* quand il s'agit de recouvrer les redevances – que cela plaise ou non aux tenanciers”.

<sup>64</sup> Annexe 3, p. 736-739. Les autres occurrences signifient Dieu.

<sup>65</sup> Voir ci-dessous, chapitre 14, p. 507-508.

<sup>66</sup> Annexe 3, p. 739-741.

<sup>67</sup> *Piers Plowman* B, X 96-102 : “Tous les jours de la semaine, comme la grande salle est triste, si le seigneur du manoir et sa femme n'ont aucun désir de dîner là. Aujourd'hui, les riches ont pris l'habitude de dîner entre eux dans une chambre privée pour éviter la compagnie des pauvres ; ou alors, ils délaissent la salle principale, qui a été construite pour que les gens mangent ensemble, et utilisent une chambre séparée avec sa propre cheminée. Et tout cela pour faire des économies et ne pas gaspiller ce qui reviendra à un autre”.



Pourtant, dans la première vision, des indices suggèrent que la noblesse est aussi critiquée pour des pratiques plus récentes ou en tout cas moins stéréotypées. Le principal est l'identification de *Mede* avec une femme de la haute noblesse. Mais ce thème ressort davantage de la critique politique, que nous envisagerons dans le chapitre suivant.

\*\*\*\*\*

Un autre thème traditionnel est l'opposition entre la mise en valeur du cadre manorial et l'attitude ambivalente dont Langland fait preuve à l'égard du monde urbain. Un des indices les plus frappants de cette attitude est l'association des métiers urbains et de la ville à *Mede*, comme en témoigne sa présentation des différentes couches de la société, citée au début de cette partie<sup>68</sup>. Cette dernière est un personnage qui reflète une notion très ambiguë, même si elle est finalement condamnée, autant par les institutions (*Holy Church* et le roi) que par l'individu (*Conscience* et *Reson*)<sup>69</sup>. Les métiers les plus dépréciés sont souvent associés à la ville et c'est surtout dans cet espace que nous trouvons les parasites et les mendiants. Nous noterons la suspicion à l'égard des marchands, des ménestrels, des ermites, des hommes de loi et des médecins. Ces derniers ne se retrouvent d'ailleurs jamais dans les énumérations proprement dites, comme s'ils n'avaient pas vraiment leur place dans la société<sup>70</sup>. Cette méfiance peut être appréhendée dans le contexte de ces énumérations ; les marchands par exemple, sont évoqués en détail lors des confessions de *Coveitise* au passus V et d'*Haukyn* au passus XIV. Nous retrouvons également la plupart de ces catégories dans le compte-rendu des aventures de *Fals* (Fausseté) et *Lyer* (Menteur), après qu'ils ont fui la justice royale au passus II :

Falsnesse for fere thanne fleigh to the freres  
And Gyle dooth hym to go, agast for to dye.  
Ac marchaunts metten with hym and made hym abyde  
And bishetten hym in hire shoppes to shewen hire ware,  
Apparailed hym as a prentice the peple to serve...  
Thanne lourede leches, and lettres thei sente  
That he sholde wonye with hem watres to loke.  
Spycers speken with hym to spien hire ware,  
For he kouthe on hir craft and knew manye gommes.  
Ac mynstrales and messagers mette with hym ones,

---

68 Voir ci-dessus, la citation des vers 218-26 du passus III (et plus généralement 209-27), p. 116-117.

69 Simpson, *An Introduction*, *op. cit.*, p. 39 et suivantes pour une analyse détaillée. Nous reviendrons sur le fait que le roi met très longtemps à la rejeter.

70 Mais inversement, il existe aussi une médecine idéale, symbolisée par l'image du Christ-guérisseur, aux vers 100-120 du passus XVI (voir ci-dessous, chapitre 14, p. 528-529).

And withhelden hym an half yeer and ellevene dayes<sup>71</sup>.

Les citadins ont donc plus de possibilités, selon le poète de voir leur salut compromis, comme en témoigne le désespoir d'*Haukyn* au passus XIII<sup>72</sup>. Pourtant, il s'intéresse à leur sort, même pour le déplorer. Pour certains, le salut est encore possible, comme en témoigne le pardon – même marginal – accordé aux marchands dans le passus VII. Mais les exigences à leur égard sont nombreuses :

Ac under his secret seel Truthe sente hem a lettre,  
And bad hem buggen boldely what hem best liked  
And sithenes selle it ayein and save the wynnyng,  
And amende mesondieux thermyd and myseise folk helpe ;  
And wikkede weyes wightly amende,  
And do boote to brugges that tobroke were ;  
Marien maydenes or maken hem nonnes ;  
Povere peple and prisons fynden hem hir foode,  
And sette scolers to scole or to som othere craftes ;  
Releve Religion and renten hem bettere.  
And I shal sende yow myselve Seynt Michel myn angel,  
That no devel shal yow dere ne in youre deying fere yow,  
And witen yow fro wanhope, if ye wol thus werche,  
And sende youre soules in saufte to my Seintes in joye<sup>73</sup>.

Ces différentes recommandations font partie d'une charité urbaine (par exemple l'entretien de la voirie) bien établie<sup>74</sup>. En outre, les premiers vers de ce passage montrent que le métier en lui-même n'est pas condamné. Ce souci vis-à-vis des marchands apparaît d'ailleurs chez certains prédicateurs contemporains, par exemple chez Thomas Wimbeldon. Dans un sermon prononcé à Londres en 1388, ce dernier a offert, selon Patrick Horner,

---

<sup>71</sup> *Piers Plowman* B, II 211-229 : "Fausseté prit peur, et s'enfuit rapidement chez les frères, poussé par Ruse, qui était pétrifié à la perspective de la mort. Mais certains marchands qui le rencontrèrent lui donnèrent asile chez eux, bien à l'abri dans leurs échoppes ; et, pour vanter leurs marchandises et servir les gens, ils le travestirent en apprenti. (...) Les médecins en prirent ombrage et lui firent tenir [à Menteur] une lettre, par laquelle ils lui proposaient une position auprès d'eux comme inspecteur des spécimens d'urine. Les vendeurs d'épices prirent également langue avec Menteur et lui demandèrent de jeter un oeil sur leurs marchandises ; après tout, leur commerce n'avait pour lui guère de secret et il s'y connaissait en substances gluantes. Un jour, il rencontra quelques ménestrels et porteurs de messages qui le gardèrent à leur service pendant six mois et onze jours".

<sup>72</sup> Pearsall, "Langland's London", *op. cit.* Voir ci-dessous, chapitre 14, p. 520-521, pour une analyse d'*Haukyn* en tant que pécheur.

<sup>73</sup> *Piers Plowman* B, VII 23-36 : "Sous son sceau privé, Vérité leur envoya une lettre leur enjoignant d'acheter et de vendre librement, de conserver les profits, et d'en faire bon usage. Qu'ils réparent les hôpitaux et aident les malades ; qu'ils réparent activement les routes défoncées d'ornières et les ponts qui s'étaient écroulés ; qu'ils arrangent des mariages convenables pour les filles orphelines ou les aident à se faire nonnes. Qu'ils fournissent la nourriture pour les indigents et les prisonniers, qu'ils assurent l'instruction des garçons à l'école ou leur apprentissage de quelque métier, qu'ils assistent les ordres religieux avec des dotations convenables. Moi-même, je vous enverrai mon ange Saint Michel pour faire en sorte que nul démon ne vous nuise ou ne vous effraie au moment de votre mort et vous préserve du désespoir, si vous acceptez de vous bien conduire de la sorte, et donnera à vos âmes un sauf-conduit pour rejoindre mes saints dans la joie."

<sup>74</sup> Cf. M. Rubin, *Charity and Community in Medieval Cambridge*, Cambridge, 1987.

“une justification idéalisée de l’activité marchande comme méthode de distribution équitable de la générosité naturelle de la création. En un sens, il a incorporé les marchands dans la vision harmonieuse traditionnelle d’une société mutuellement interdépendante”<sup>75</sup>.

Langland est moins optimiste, mais il offre néanmoins une place aux marchands dans le schéma du salut. Cette perception des marchands est à mettre en relation avec celle de la place de l’argent, que nous envisagerons plus loin.

Si nous retrouvons dans *Piers Plowman* une vision classique du schéma trifonctionnel, des nuances importantes sont néanmoins perceptibles sur la place des paysans et des métiers urbains ; cela suggère une tentative de résolutions des tensions entre les différents discours et les transformations sociales. À cet égard, la vision du Christ jouant comme un noble, au passus XVIII, est intéressante :

“This Jesus of his gentries wol juste in Piers armes,  
In his helm and in his haubergeon – *humana natura*.  
That Crist be noght biknowe here for *consummatus Deus*,  
In Piers paltok the Plowman this prikiere shal ryde ;  
For no dynt shal hym dere as *in deitate Patris*”<sup>76</sup>.

Elle révèle une conception égalitaire, de par la présence de *Piers*, mais aussi hiérarchisée, avec la reconnaissance des valeurs de la noblesse et de la *gentry*<sup>77</sup>.

Cependant, si dans ce parcours général nous avons mis l’accent sur les résolutions, le conflit apparaît très aigu dans certains domaines connectés, ceux du travail, de la mendicité et de la pauvreté.

## 2. Du travail, de ses bénéfices et de ses ambivalences.

Les tensions entre les différents discours idéologiques et les transformations contemporaines sont particulièrement vives à propos du travail ou de son absence, d’autant que Langland fonde en grande partie ses représentations sociales sur les activités humaines.

---

<sup>75</sup> P. Horner, “Preachers at St Paul’s Cross : Religion, Society and Politics in Late Medieval England”, dans *Medieval Sermons and Society : Cloister, City, University*, éd. J. Hamesse, B. M. Kienzle, D. L. Stoudt, A. T. Thayer, Louvain-la-Neuve, 1998, p. 261-82, p. 273 : “an idealized justification of the merchant activity as a method of distributing equitably the natural bounty of creation. In a sense, he has incorporated merchants into the traditional harmonious vision of a mutually interdependent society”. Pour l’édition du sermon de Wimbledon, cf. N. Owen, “Thomas Wimbledon’s sermon”, *MS* 28, 1966, p. 176-97.

<sup>76</sup> *Piers Plowman* B, XVIII 22-26 : “Ce Jésus, dans sa grande noblesse, a l’intention de combattre sous les couleurs de Pierre, portant son casque et sa cotte de maille, son *humana natura*. Afin de ne pas être reconnu comme *consummatus Deus*, il enfourchera son destrier habillé de la simple veste du laboureur, Pierre. Mais aucun des coups qu’il recevra dans sa forme humaine ne pourra le blesser *in deitate Patri*.”

<sup>77</sup> Sur les aspects spirituels de ce passage, voir ci-dessous, chapitre 14, p. 529-530.

Ce thème est en revanche absent des autres poèmes de notre corpus, à l'exception peut-être de *Mum and the Sothsegger*, où le problème n'est qu'effleuré.

À partir des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, le travail connaît une valorisation progressive, même si les conflits et les ambiguïtés sont nombreux, manifestés notamment par la crise qui a pris place au sein et autour de l'essor des ordres mendiants :

“Un ensemble de manifestations très diverses montrent, aussi bien au niveau des pratiques économiques et sociales du travail que de l'organisation de la société, de la culture et de l'idéologie, un grand conflit autour du travail. D'aucuns disent qu'il faut travailler. Le travail est devenu une valeur religieuse, économique, sociale et politique. Les pouvoirs veulent mettre la société au travail. À l'opposé, toute une série de milieux sont favorables au non-travail, soit parce que leurs activités, pour des raisons techniques, sociales et idéologiques à la fois ne peuvent être décrites, pensées et représentées en termes de 'travail' (le 'labeur' du clerc et du chevalier par exemple), soit parce qu'ils résistent à ce 'bourrage de crâne' en faveur du travail”<sup>78</sup>.

En Angleterre, se met en place après les premières attaques de la Peste Noire, pour des raisons tant économiques et sociales qu'idéologiques, une législation qui se veut draconienne<sup>79</sup>. Les statuts des travailleurs de 1351 et de 1388 en sont les preuves les plus importantes<sup>80</sup>. Un de leurs objectifs était le maintien des travailleurs et de leurs salaires dans les conditions de la période d'avant la peste. Cette législation, et surtout son application, ont rencontré bien des résistances. Dans le poème de Langland, les tensions issues de ce contexte sont très perceptibles. À cela s'ajoutent les discussions provoquées par l'essor des ordres mendiants. La question de la mendicité est d'ailleurs intimement liée à celle du travail, ainsi que celle de la pauvreté, que nous envisagerons dans un dernier temps.

*KYNDE WIT WOLDE THAT ECH A WIGHT WROGHT*<sup>81</sup>.

Dans le prologue, le rêveur range les hommes présents dans le champ de son rêve selon deux oppositions, riches et pauvres, travailleurs et paresseux profiteurs. Cette dernière opposition transcende en partie l'opposition entre clercs et laïcs. En effet, les bons ermites des

---

<sup>78</sup> J. Le Goff, “Le travail dans les systèmes de valeur de l'Occident médiéval”, dans *Le travail au Moyen Âge. Une approche interdisciplinaire*, éd. J. Hamesse et C. Muraille-Samaran, Louvain-la-Neuve, 1990, p. 7-21, p. 20-21 ; “Métiers licites et métiers illicites dans l'Occident médiéval”, dans *Pour un autre Moyen Âge*, Paris, 1977, p. 91-107.

<sup>79</sup> Cf. B. Geremek, “Le refus du travail dans la société urbaine du bas Moyen Âge”, dans *Le travail au Moyen Âge, op. cit.*, p. 379-94. L'Angleterre n'est pas le seul pays à avoir mis en place ce type de législation (il y a aussi, par exemple, la France et l'Espagne), mais elle le contenu et surtout l'application de cette dernière ont été plus importants qu'ailleurs.

<sup>80</sup> *JR I* p. 311 (1351) et *JR II*, p. 56-8 (1388). Les études sur le sujet sont très nombreuses. Pour une vue d'ensemble, voir Keen, *English Society, op. cit.*, p. 38 et suiv. ; C. Dyer, “The Social and Economic Background to the Rural Revolt of 1381”, dans *The English Rising of 1381*, éd. T. Aston et R. Hilton, Cambridge, 1984, p. 9-42 ; R. C. Palmer, *English Law in the Age of the Black Death, 1348-1381*, Chapel Hill, 1993, p. 14 et suiv. Pour une étude approfondie, voir l'ouvrage ancien mais toujours utile de Bertha Putnam, *The Enforcement of the Statute of the Labourers*, Columbia, 1908.

<sup>81</sup> *Piers Plowman B*, VI 247 : “Bon Entendement pose comme règle que chaque homme doit travailler”.

vers 25-30 sont mis en parallèle avec les paysans travailleurs des vers 20-21, tandis que du côté des errants, des oisifs, nous trouvons les mauvais ménestrels, les mauvais mendiants, les pèlerins, les faux ermites et les frères. Par la suite, ces regroupements réapparaissent. Au passus V, *Sleuthe* (Paresse) avoue qu'il mendie au vers 440, mais également, quelques vers plus hauts, qu'il a été prêtre (vers 416-422). Au passus VII, les vrais et faux ermites (vers 145-151) sont à nouveau comparés aux vrais et faux mendiants<sup>82</sup>. La question du travail semble donc dépasser le clivage habituel entre sphère laïque et sphère cléricale. C'est un indice de son importance pour Langland, car elle touche tous les individus. En outre, cela implique une vision intellectuelle et sociale du labeur clérical.

À travers tout le poème, les passages célébrant la valeur du travail et décrivant les parasites sont innombrables. Dès la fondation idéale de la société du prologue, l'importance du travail, *craft*, est mise en exergue :

The Commune contreved of Kynde Wit craftes,  
And for profit of al the peple plowmen ordeyned  
To tilie and to travaille as trewe lif asketh<sup>83</sup>.

Ce principe est réitéré au passus III dans la bouche de *Conscience* (vers 309-317). Au passus VI, le travail est également valorisé à plusieurs reprises, tout d'abord aux vers 62-69, lorsque Pierre invite tous les travailleurs, paysans et artisans, à se mettre à l'ouvrage. Aux vers 247-262, *Hunger* (Faim) en fait une condition indispensable :

“Kynde Wit wolde that ech a wight wroghte,  
Or in techynge or in tellynge or travaillynge in preieres –  
Contemplatif lif or Actif lif, Crist wolde men wroghte.  
The Sauter seith in the psalme of *Beati omnes*,  
The freke that fedeth hymself with his feithful labour  
He is blessed by the book in body and in soule :  
*Labores manuum tuarum...*”<sup>84</sup>.

Dans le même passus, la critique virulente des *wastours* (à la fois maraudeurs et gaspilleurs) conforte cette impression, comme le souligne ce passage plein de verve :

Laborers that have no land to lyve on but hire handes

---

<sup>82</sup> Au passus IX de la version C, ce passage est largement développé, et le parallèle entre les deux encore plus important. Les ermites eux-mêmes ont un statut très incertain (voir ci-dessous, chapitre 15, p. 567-576).

<sup>83</sup> *Piers Plowman* B, Prol 116-23 : “Les Communes, par l'action de Bon Entendement, développèrent les compétences et les savoir-faire ; et pour le profit de tous désignèrent les laboureurs pour travailler et cultiver la terre en un honnête labeur. A eux trois, le Roi, les Communes et Bon Entendement, créèrent les lois et la justice – le principe de ‘à chacun pour ce qui le concerne ; à chacun son bien’”.

<sup>84</sup> *Piers Plowman* B, VI 247-52 : “Bon Entendement pose comme règle que chaque homme doit travailler : enseigner, labourer, peiner en prières. Le Christ, de même, requiert que chacun travaille, que sa vie soit active ou contemplative. Dans le psaume *Beati omnes*, c'est ce que nous dit le psalmiste, que l'homme qui gagne sa nourriture par son propre labeur honnête est béni par le Livre, dans son corps et dans son âme : *Car tu mangeras du travail de tes mains...* (Ps 127 :2)”.

Deyned nought to dyne aday nyght-olde wortes;  
 May no peny ale hem paie, ne no pece of bacoun,  
 But if it be fressh flessch outhur fissh fryed outhur ybake  
 And that *chaud* and *plus chaud*, for chillynge of hir mawe.  
 And but if he be heighliche hyred, ellis wole he chide  
 And that he was werkman wroght warie the tyme.  
 Ayeins Catons conseil comseth he to jangle :  
*Paupertatis onus pacienter ferre memento.*  
 He greveth hym ageyn God and gruccheth ageyn Reson,  
 And thanne corseth he the Kyng and al his Conseil after  
 Swiche lawes to loke, laborers to greve.  
 Ac whiles Hunger was hir maister, ther wolde noon of hem chide,  
 Ne stryven ayeins his statut, so sterneliche he loked<sup>85</sup>.

Dans le dernier vers, il est sans aucun doute fait référence au statut des travailleurs de 1351, ce qui a été noté à plusieurs reprises<sup>86</sup>. De fait, le parallèle entre ce passage et le prologue du statut vaut la peine d'être noté, bien que le langage de ce dernier soit moins imagé :

Come nadgaire contre la malice des servantz, queux furent perciouse et nient voillantz servir après la pestilence, sanz trop outrageouse lowers prendre, feut ordiner par notre Seigneur le Roi & par assent des prelatz, Nobles & autres de son conseil, que tieux maners des servantz, sibien hommes come femmes, fussent tenuz de servir, receyvant salaries & gages accustumez es lieux ou oms devront servir, lan du regne le dit notre Seigneur le Roi vingtieme, ou cynk ou sus annz devant, et que mesmes les servantz refusantz servir par autiele maniere fuissent punys par emprisonement de lour corps, sicome en mesme lordenance est contenuz plus au playn ; Sur quoi commissions furent faites as diverses gentz en chescun Counte, denquere & punir toz ceux que venissent au contraire ; Et ja pour tant que done est entendre a notre dit Seigneur le Roi, en cest present parlement, par la peticion de la commune, que les ditz servantz nient eiantz regard a la dite ordenance, mes a lour eses et singulers coveitises, se retreent de servir as grantz ou as outres sils neyent livresons & lowers, au duble ou treble de ceo qils soloient prendre le dit an vintisme & devant, a grant damage des grantz, & empovericement des touz ceux de la dite commune, dont il estoit prie par mesme la commune de remedie...<sup>87</sup>.

La dénonciation de la convoitise et de l'exigence supposée des travailleurs est ici sans équivoque. La réaction de Langland semble donc typique de celle des classes possédantes vis-à-vis de travailleurs plus exigeants et plus mobiles, dans un contexte de déficit de main

---

<sup>85</sup> *Piers Plowman* B, VI 307-19 : "Les journaliers sans terre, qui n'ont rien pour vivre que leurs mains, ne daignaient pas, le lendemain, manger le fricot de choux réchauffé de la veille. Même la bière à un penny n'était pas assez bonne pour eux, ni une simple tranche de bacon. Il ne leur fallait rien que de la viande fraîche ou du poisson, frit ou au four, et encore cela devait-il être servi *chaud* voire *fumant* – pour éviter que leur ventre ne prenne froid. Et si l'un d'eux n'est pas grassement payé, il se plaint et maudit ce temps où il n'est qu'un misérable travailleur. Il commence à discuter, au mépris de l'adage de Caton : *Tu es né pauvre, supporte ta pauvreté avec patience* (*Distiques* de Caton, I, 21). Il se met en colère contre Dieu, grommelle contre Raison, puis maudit le Roi et son Conseil qui décrètent des lois qui pénalisent les travailleurs. Pourtant, lorsqu'ils étaient sous la domination de Faim, pas un n'aurait osé se plaindre ou ni s'élever contre son statut, tant son regard terrible les glaçait".

<sup>86</sup> Voir notamment L. M. Clopper, "Need Men and Women Labor? Langland's Wanderer and the Labor Ordinances", dans *Chaucer's England literature in historical context*, op. cit., p. 110-130.

<sup>87</sup> *SR I*, p. 311.

d'œuvre<sup>88</sup>. Mais les choses sont plus complexes que la simple expression d'un discours idéologiquement dominant, dans la mesure où l'épisode du passus VI suggère la constatation de la faillite du schéma trifonctionnel. *Piers*, pour régler le conflit provoqué par le refus de ses salariés, fait appel à l'incarnation de l'autorité laïque, le chevalier. Mais celui-ci est incapable de les ramener dans le droit chemin. En outre, sont bafouées non seulement son autorité mais également les valeurs chevaleresques qu'il représente :

Curteisly the knyght thanne, as his kynde wolde,  
Warnede Wastour and wissed hym bettre :  
"Or thow shalt abigge by the lawe, by the ordre that I bere !"  
"I was noght wont to werche, quod Wastour, and now wol I noght bigynne !"  
And leet light of the lawe, and lasse of the knyghte...<sup>89</sup>.

Seule la faim vient à bout de *Wastour* et de ses partisans, et seulement pour un temps. Ce n'est ici plus seulement la sphère urbaine, plus fragile, qui est considérée<sup>90</sup> mais bien l'ensemble de la société. La fonction même de la noblesse semble remise en cause, puisque le chevalier est incapable de faire respecter la justice du roi (symbolisée par le rejet du statut du vers 319).

Dans ce cadre de conflit entre une idéologie elle-même en transformation et les résistances qui s'ensuivent, le passus VII, où se situe la décision de *Piers* d'abandonner ce pour quoi il a lutté, peut constituer une critique de la construction élitiste du passus VI :

"Ces passus ont peut-être suggéré [à Langland] la manière dont les travailleurs salariés, les gaspilleurs ou les vagabonds et ceux qui les combattent, les employeurs, ceux qui fixent les salaires et les législateurs, cultivaient en réalité le même terrain, constituaient en réalité une même unité diabolique détruisant le modèle social et la moralité que Langland désirait perpétuer et imposer"<sup>91</sup>.

Cette affirmation nécessite sans doute d'être nuancée, dans la mesure où elle part du constat que Langland souhaite conserver totalement l'ordre "traditionnel". Il exprime davantage la tension réelle qui existe entre les différents partis. D'autant que, malgré l'expression de ces

---

88 Cf. D. Aers, "*Piers Plowman* : Poverty, work and community", dans *idem*, *Community, Gender and Individual identity*, Londres, 1988, p. 20-71. Il note : "[Langland] seems only able to oppose such threats from within the framework of the gentry's perceptions and rhetoric as he tries to imagine a congenial reformation of this world" (p. 38).

89 *Piers Plowman* B, VI 164-168 : "Sur quoi le chevalier, avec la courtoisie inhérente à son état, lança à Gaspilleur un sérieux avertissement, l'accompagnant de quelques bons conseils : 'Tu ferais mieux de te plier à la loi, par ma parole de chevalier !' Je n'en ai jamais fichu une rame de ma vie, dit Gaspilleur, et il faudrait que je commence maintenant !' Il se souciait de la loi comme d'une guigne, poursuivit-il, et comme de la moitié d'une guigne du chevalier..."

90 Voir ci-dessus, p. 128-130.

91 D. Aers, "*Piers Plowman* : Poverty, Work and Community", *op. cit.*, p. 55 : "These passus had perhaps suggested to him how the much abused wage-labourers, wasters or vagrants and those who fought against them, the hiring, wage-fixing employers and legislators, actually cultivated the same terrain, actually constituted a diabolic unity destroying the social model and morality Langland wished to perpetuate and impose". Mais dans la version C, *Piers* n'abandonne plus le travail manuel. Malcolm Godden voit cela comme une tentative de réconcilier les différentes tensions liées au travail ("*Plowmen and Hermits in Langland's Piers Plowman*", *RES*, 35, 1984, p.129-163, p. 156-7).

tensions, il continue dans la suite du poème à valoriser le travail, malgré la décision prise par *Piers* à la fin du passus VII<sup>92</sup>.

Au passus IX, au début de la quête de *Dowel* (Bien-Faire), l'importance du travail est en effet réitérée aux vers 95-118, toujours dans le contexte d'une société séculière :

To alle trewe tidy men that travaille desiren,  
Oure Lord loveth hem and lent, loude outhur stille,  
Grace to go to hem and ofgon hir liflode :  
*Inquirentes autem Dominum non minuentur omni bono*<sup>93</sup>.

Dans le prologue, au passus VI et dans ces vers, la nécessité du travail est justifiée au plus haut niveau par la caution divine. Outre la présence de citations bibliques, le concept personnifié de *Kynde Wit* apparaît comme un élément fondateur de cette justification. Selon Louise Bishop, *Kynde Wit*<sup>94</sup> représente ici "l'agent de l'appel, la voix de Dieu"<sup>95</sup>. Il incarnerait une vocation au sens d'appel (sens d'origine du latin *vocatio*), que Langland appliquerait non seulement à l'activité spirituelle du clergé – sphère d'application traditionnelle du concept – mais aussi à l'activité matérielle du travailleur laïc, ce qui est plus nouveau. Il y a donc bien une valorisation divine du travail, renforcée par la distribution des dons de *Grace* au passus XIX<sup>96</sup>.

L'étude lexicologique semble confirmer cette valorisation. Langland utilise plusieurs termes pour évoquer le travail<sup>97</sup> : *craft*, *labour*, *travail*. Il emploie également les verbes *labouren*, *travaillen* et *werken*<sup>98</sup>. Le terme *craft/es* {19+9}, a de nombreux sens, mais dans notre optique présente, il signifie branche d'un savoir, activité, occupation ou commerce. Sa distribution est intéressante, dans la mesure où il apparaît surtout dans les deux premières visions, notamment dans le passus V, ainsi que dans les deux derniers passus. Il s'agit donc bien ici du travail dans la société humaine. Les associations les plus importantes, surtout pour les verbes et dans une moindre mesure pour les substantifs, concernent d'une part le langage

---

92 Sur les implications spirituelles de cette décision, voir ci-dessous, chapitre 15, p. 574-576.

93 *Piers Plowman* B, IX 105-107 : "Mais tous les hommes honnêtes et droits qui désirent sincèrement travailler, Notre Seigneur les aime et leur accorde sa grâce en toutes circonstances et leur permet de gagner leur vie : *Mais ceux qui recherchent le seigneur ne manqueront jamais de biens* (Ps 33 :11)".

94 Que je traduis par Bon Entendement, ce qui me semble bien correspondre à la définition donnée par Louise Bishop, "an amalgam of natural instinct and human reason", dans son article "Hearing God's Voice : Kind Wit's Call to Labor in *Piers Plowman*", dans *The Work of Work : Servitude, Slavery and Labor in Medieval England*, éd. A. J. Frantzen, M. Douglas, Glasgow, 1994, p. 191-205, p. 194.

95 *Ibid* : "the agent of the call, the voice of God".

96 Voir ci-dessous, p. 167-170.

97 Annexe 3, p. 742-748.

98 Le substantif *werk/es* peut signifier travail, mais dans *Piers Plowman*, il signifie essentiellement acte ou action dans un sens général.



de la connaissance (*knownen* [8], *kennen* [3], *konnen* [2], *lernen* [2]) et d'autre part des aspects matériels du travail avec des termes généraux (*usen* [2], *wynnen* [2]) et techniques (*carpentrie*, *tooles*, *compasynghe*...). Pour les personnages, les associations sont variées et concernent toutes les catégories sociales. Langland utilise donc le terme dans le sens d'occupation apprise, de métier, et il le considère comme une notion très positive, en tout cas au vu des qualificatifs, qui sont tous élogieux (*best*, *fairest*).

Les termes **labour** {11} et **labouren** {6} ont une connotation plus terre-à-terre. Les principaux termes associés sont *body* [2], *lond* [2], *tonge* [2], *lyven* [3] pour le substantif, et surtout *liflode* [5] pour le verbe. Ils montrent qu'il est ici question de gagner sa vie et de subvenir à ses besoins, y compris par la parole. Cette impression est encore accentuée par l'étude de l'environnement des termes. Là encore, on ne note pas d'associations négatives.

Les termes **travaille** {7} et **travaillen** {8} paraissent avoir une signification similaire, avec une nuance toutefois : les associations avec le salaire (*hire*) et l'argent sont plus nombreuses (*moneie*, *païen* [2]).

Le verbe **werchen** {55} est le terme le plus général, puisqu'il signifie autant travailler qu'agir. Sa distribution nous indique qu'il est davantage employé dans le cadre de la société humaine : les apparitions les plus fréquentes se situent au passus VI {11, soit le cinquième du total}. Le terme est d'abord associé aux actes (*werk/es* [5]) et à la parole (*word/es* [6]), mais aussi à la volonté (*wille* [7], *willen* [4]). Plusieurs termes évoquent des préoccupations matérielles (*wynnen* [4], *susteynen*, *mnam*...). Enfin, pour les personnages, il y a un lien important avec les gens qui doivent ou devraient travailler : *beggeris* [3], *bidderis* [2] et *wastour* [2] sont sujets, ainsi que *wommen* [2] et *widewes* [2] (qui apparaissent en haut de la hiérarchie dans l'environnement thématique). Ce verbe semble donc exprimer l'importance de l'action tant sur le plan de la pratique que sur celui du discours, dans le contexte du choix et de la volonté.

Enfin, il faut évoquer le terme **liflode** {30} qui apparaît là encore dans les passus consacrés à la société humaine, et dont les associations montrent qu'il signifie d'abord le moyen de gagner sa vie (sens 2 du MED). Les principaux verbes associés sont *labouren* [3], mais aussi *lyven* [3], *wynnen* [3] ou *lakken* [2]. Les substantifs les plus fréquents sont *lond* [3], *likame* [2], *lynnen* [3] et *wollen* [3]. L'environnement fait également apparaître l'importance de l'adjectif *trew* et du verbe *chosen*.

L'étude lexicologique révèle donc deux éléments. D'une part, le travail est bien valorisé dans le poème. D'autre part, c'est plus original, nous observons une forte emphase sur ses

aspects pratiques. Pour Langland, le travail consiste bien à apprendre un métier et à gagner sa vie (ce qui n'enlève rien à sa dimension spirituelle<sup>99</sup>), et en particulier à s'assurer les trois nécessités définies par *Holy Church* au passus I :

And comaunded of his curteisie in commune three thynges :  
Are none nedfulle but tho, and nempne hem I thynke,  
And rekene hem by reson – reherce thow hern after.  
That oon is vesture from chele thee to save,  
And mete at meel for mysese of thiselwe  
And drynke whan thow driest – ac do noght out of reson,  
That thow worthe the wers whan thow werche sholdest<sup>100</sup>.

Selon *Holy Chirche*, ces nécessités sont des éléments fondamentaux dont Dieu a pourvu tous les hommes et qui ne doivent pas leur faire défaut. Cependant, la suite du poème montre qu'il faut – dans la mesure du possible – les gagner par l'effort. Il ne s'agit donc pas de l'expression d'une idéologie communautaire.

Un autre élément allant dans ce sens est la présence d'un intérêt marqué pour le fonctionnement des métiers. Langland mentionne plusieurs termes précis, aussi bien dans le domaine du travail de la terre que dans celui de l'artisanat textile, et cela ne semble pas relever seulement de la variété nécessitée par l'allitération. Dans le passus V de la version C se trouve un riche passage sur les techniques de la moisson :

“Can thow seruen, he sayde, or syngen in a churche,  
Or koke for my cokeres or to the cart piche,  
Mowen or mywen or make bond to sheues,  
Repe or been a rypereue and aryse erly,  
Or haue an horn and be hayward and lygge theroute nyhtes  
And kepe my corn in my croft fro pykars and theues<sup>101</sup> ?

Christophe Dyer a indiqué d'autres éléments du poème qui suggèrent une bonne connaissance du monde rural en général<sup>102</sup>. Dans le domaine de l'artisanat textile, il évoque à plusieurs reprises les différentes étapes de préparation d'un tissu. Il les énonce par exemple au passus XV de la version B :

---

<sup>99</sup> Voir ci-dessous, chapitre 15, p. 575-577.

<sup>100</sup> *Piers Plowman* B, I 20-26 : “Dans sa bonté et sa générosité, il a voulu que trois choses soient données pour tous, à partager en commun. En dehors de ces trois choses, rien d'autre n'est strictement nécessaire. Je vais les nommer et les énumérer dans l'ordre, et tu peux te répéter ce que je vais dire. La première chose est le vêtement, pour te protéger du froid. Ensuite, la nourriture pour que tu manges, pour t'empêcher de souffrir de la faim. Enfin, la boisson quand ta gorge est sèche – mais tu ne dois pas t'y adonner à l'excès, au point de te rendre incapable de travailler quand tu le dois”.

<sup>101</sup> *Piers Plowman* C, V 12-17 : “Peux-tu servir la messe, dit-il, ou chanter à l'Eglise, empiler le foin pour mes faneurs ou le mettre dans la charrette, faucher, mettre les fauchées en meule ou lier la paille pour les gerbes, moissonner, être un moissonneur et se lever tôt, avoir un cor pour être le gardien des haies, être éveillé dans la nuit, et garder mon grain dans mon champ des chapardeurs et des voleurs” ? (c'est *Reason* qui parle).

<sup>102</sup> Dyer, “*Piers Plowman and plowmen*”, *op. cit.*, p. 156-7.

Clooth that cometh fro the wevyng is noght comly to were  
Til it be fulled under foot or in fullyng stokkes,  
Wasshen wel with water and with taseles cracched,  
Ytoked and yteynted and under taillours hande<sup>103</sup>.

Enfin, l'indice sans doute le plus évident et le plus frappant de cette importance du travail concret est l'idéalisation du paysan honnête et travailleur par le biais du personnage de *Piers*, ce qui constitue un élément nouveau par rapport aux conventions littéraires, qui voient en général le paysans comme un rustre<sup>104</sup>. Cet élément est d'autant plus significatif qu'il indique également, nous l'avons vu, une inflexion dans l'utilisation du schéma trifonctionnel, sans même parler de la dimension spirituelle – fondamentale – qui sera traitée plus loin. De fait, la place du paysan dans ce schéma a généralement évolué, comme l'a noté Rodney Hilton :

“Il n'est pas accidentel que le laboureur apparaisse de manière si frappante, soit en tant que tel soit comme symbole, dans le dernier siècle et demi du Moyen Age. Il est devenu une figure dérangement, et pas simplement parce que lui plutôt que le chevalier apparaît maintenant comme le guide de l'humanité vers le salut... Les écrivains et leurs patrons percevaient de manière aiguë le fait que les paysans et les artisans accomplissaient des avancées dans la sphère économique et sociale et pouvaient bien être mobilisés politiquement”<sup>105</sup>.

De fait, toutes les études convergent pour noter qu'après la Grande Peste, malgré les tentatives des classes dominantes pour endiguer le mouvement, il y a davantage de possibilités socio-économiques pour les paysans et les artisans, au moins jusqu'au milieu du XV<sup>e</sup> siècle<sup>106</sup>. À cet égard, il est intéressant que Langland (suivi de près par Chaucer<sup>107</sup>) soit un des premiers à transposer cette évolution dans la littérature.

Cependant, *Piers* n'est pas un pauvre paysan. Il est libre – il reçoit un salaire et fait son testament – et il peut engager des salariés, comme le montre le passus VI<sup>108</sup>. En fait, selon

---

103 *Piers Plowman* B XV 450-54 : “L'étoffe qui vient tout droit de chez le tisserand n'est pas propre à être portée tant qu'elle n'a pas été foulée aux pieds ou sur des cadres à foulon, lavée à grande eau et cardée avec des peignes, pliée et étendue et, enfin, travaillée par la main du tailleur”. *Conscience* utilise également cette image au début du passus XIV pour décrire les bienfaits du sacrement de pénitence et une description similaire se situe aux vers 79-82 du passus IX de la version C.

104 Cf. Mann, *Chaucer and the Medieval Estate Satire*, *op. cit.*, p. 67-74.

105 R. H. Hilton, “Ideology and Social Order in Late Medieval England” (1978), dans *Class Conflict and the Crisis of Feudalism*, Londres, 1985, p. 246-252, p. 248-252 : “It is no accident that the ploughman appears so powerfully, whether as himself or as a symbol in the last century and a half of the middle ages. He had become a disturbing figure, and not simply because he rather than the knight now appears as mankind's guide to salvation...there was evidently a sharp perception by the writers and by their patrons that peasants and artisans were making social significant advances in the social and economic sphere and might well be mobilised politically”.

106 Pour une vue d'ensemble, cf. Keen, *English Society in the Later Middle Ages*, *op. cit.*, chap. 2, p. 27 et suiv.

107 Cf. P. Hardwick, “Chaucer : The Poet as Ploughman”, *CR* 33, 1998, p. 146-156.

108 Selon James Simpson (dans son article “Spiritual and Earthly Nobility in *Piers Plowman*”, *NM* 86, 1985, p. 467-81), la position de *Piers* et ses liens avec le chevalier au début du passus VI montrent que pour Langland, “acceptance

Christophe Dyer, il regroupe les deux types sociaux de laboureur au départ distincts : les domestiques travaillant dans l'agriculture sur un domaine seigneurial (il se définit aux vers 537-556 du passus V comme l'employé de *Truthe*) et les paysans indépendants, en général relativement aisés. Langland insisterait cependant sur le dernier type : il possède une terre et une charrue, peut engager des salariés et faire son testament. Selon Christopher Dyer, c'était un moyen d'attirer positivement l'attention de ses lecteurs. Il note cependant que ces deux types se rejoignent dans leurs délimitations par rapport aux autres catégories de travailleurs<sup>109</sup>.

WOLDE I NEVERE DO WERK...<sup>110</sup>

Langland s'interroge sur la place du travail dans le cadre de sa quête spirituelle du salut<sup>111</sup>. Cependant, cette quête est indissociable de son appréhension de la société, et il est important de voir en quoi elle est aussi le fruit d'un questionnement sur les bouleversements historiques qui l'ont entourée, en dehors des aspects intellectuels ou théologiques.

Un problème crucial en rapport avec la place du travail est la validité générale de la mendicité<sup>112</sup>. La législation mise en place après 1350 ne porte pas seulement sur les travailleurs mais aussi sur les mendiants valides. La condamnation de ces derniers n'est pas nouvelle. Au XIII<sup>e</sup> siècle, avec les controverses liées à l'essor des ordres mendiants, elle s'est largement affirmée<sup>113</sup>. Deux courants s'opposent : nous trouvons d'une part ceux qui insistent sur le fait qu'il ne faut faire aucune discrimination, mais accepter et donner à tous, et d'autre part ceux qui prônent une discrimination entre les mendiants involontaires (les 'vrais') qui seuls doivent bénéficier des différentes formes de charité, et les mendiants valides (les 'faux'), qu'il faut mettre au travail, de gré ou de force. Cela rejoint à la fois les discussions sur la pauvreté et le travail. Langland apparaît déchiré entre les deux courants.

Langland ne s'oppose pas à la mendicité involontaire. L'étude du terme *beggere(s)* {7+30} montre que ceux-ci ne sont pas toujours considérés de manière négative<sup>114</sup>. Ils sont

---

of the social order is carefully set within, and in some ways prompted by, an awareness of true, spiritual freedom and equality before God." (p. 481). Mais cela ne me semble pas en contradiction avec le reste.

<sup>109</sup> Dyer, "*Piers Plowman* and plowmen", *op. cit.*, *passim*.

<sup>110</sup> B XII 27. Voir ci-dessous, p. 143-144.

<sup>111</sup> La question du travail est intimement liée à celle des pouvoirs respectifs des mérites et de la grâce, qui occupe tant le poète, mais aussi à celle du choix entre vie active et vie contemplative. Ces aspects seront traités dans la cinquième partie.

<sup>112</sup> Que nous distinguons de la pauvreté, traitée ci-dessous. Il y a bien sûr de nombreux recoupements, mais certaines interrogations diffèrent.

<sup>113</sup> L'analyse de ces controverses par rapport aux Ordres Mendiants sera envisagée dans la troisième partie.

<sup>114</sup> Voir annexe 3, p. 749-750.

d'abord associés aux substantifs qui portent sur la vie matérielle (*breed* [4], *benes* [2], *silver* [2]), mais aussi avec d'autres plus nettement reliés à la sphère spirituelle (*book* [3], *grounde*). Néanmoins, les qualificatifs sont assez négatifs (*bolde* [3]). En outre, il faut noter la richesse impressionnante des termes évoquant les vagabonds et les vauriens : *faitour*, *lollere*, *londlepere*, *romere*, dont certains n'apparaissent d'ailleurs que dans *Piers Plowman* (d'après le *Middle English Dictionary*)<sup>115</sup>. La différence entre vrais et faux mendiants apparaît donc bien marquée.

Langland insiste à plusieurs reprises sur la nécessité de l'aumône et de la charité sans discrimination, autant que sur le sort douloureux de ceux qui sont forcés de mendier. Cela est clair dans ses nombreux avertissements aux riches sur la nécessité pour eux de faire l'aumône, s'ils veulent être sauvés<sup>116</sup>. Mais dans d'autres passages, nous trouvons une expression de la nécessité de la discrimination des aumônes, par exemple au passus VI, lorsqu'*Hunger* conseille à *Piers* de faire la distinction entre les faux et les vrais mendiants, et d'être très généreux envers ces derniers :

“Here now, quod Hunger, and hoold it for a wisdom :  
 Bolde beggeris and bigge that mowe hir breed biswynke,  
 With houndes breed and horse breed hoold up hir hertes –  
 Abave hem with benes, for bollynge of hir wombe ;  
 And if the gomes grucche, bidde hem go swynke,  
 And he shal soupe swetter whan he it hath deserved.  
 Ac if thow fynde any freke that Fortune hath apeired  
 Or any manere false men, fonde thow swiche to knowe :  
 Conforte hem with thi catel for Cristes love of hevene ;  
 Love hem and lene hem, for so lawe of kynde wolde :  
*Alter alterius onera portate.*  
 And alle manere of men that thow myght asprie  
 That nedy ben or naked, and nought han to spende,  
 With mete or with mone lat make hem fare the bettere.  
 Love hem and lakke hem noght - lat God take the vengeaunce ;  
 Theigh thei doon yvele, lat thow God yworthe :  
*Michi vindictam et ego retribuam*”<sup>117</sup>.

115 Cf. W. Scase, *Piers Plowman and the new anticlericalism*, Cambridge, 1989, p. 68-73. Le terme *faitour* est apparu d'abord dans les pétitions en parlement (RP II, p. 332). Quant au terme *lollere*, Langland est le seul à l'employer dans ce sens.

116 On les trouve notamment au passus I, aux vers 175-184 dans la bouche d'*Holy Church*, aux vers 64-75 du passus III, aux vers 51-95 du passus X. Sur cette conception, voir M. Rubin, *Charity and Community in Medieval Cambridge*, Cambridge, 1987, p. 58 et suivantes.

117 *Piers Plowman* B VI, 212-226a : “Eh bien, écoute, dit Faim, et considère cela comme un bon conseil. En ce qui concerne les mendiants vigoureux et forts, qui sont bien capables de gagner leur pain en travaillant – nourris-les avec ce que tu donnes aux chiens et aux chevaux pour assurer leur survie. Donne-leur tout juste des pois pour empêcher leur ventre de gonfler. Et s'ils se plaignent, dis leur d'aller travailler ; la chère sera plus savoureuse quand ils auront fait quelque chose pour la mériter. Mais si tu rencontres quelqu'un que le mauvais sort a maltraité, ou quelque groupe de scélérats, tâche de savoir ce qu'il en est ; pour l'amour du Christ dans le Ciel, réconforte-le avec ce que tu possèdes. Montre-lui de l'amour, donne-lui, car telle est la loi de la nature humaine : *Porte le fardeau d'un autre* (Gal 6 :2). Il y a toutes sortes de gens dont tu peux découvrir qu'ils sont dans un réel besoin, sans vêtements ou aucune

*Hunger* nuance ses propos, car il conseille à *Piers* de les nourrir au moins chichement. *Piers* reste cependant perplexe face à ces conseils. Dans les vers suivants, il lui demande en effet de lui confirmer que cette manière d’agir ne constitue pas un péché. Dans l’épisode du pardon de *Truthe* (Vérité), le poète revient sur la question, de manière plus complexe, et ce particulièrement dans la version C, où l’on trouve au passus IX (qui correspond au passus VII de la version B) une addition considérable sur la question des vrais et des faux mendiants (vers 70-201). Dans ce passage, il est d’abord conseillé de faire l’aumône, à nouveau selon le principe de la discrimination. Mais après un long développement, c’est finalement la mendicité même qui est mise en cause :

“Forthi lollares that lyuen in sleuthe and ouer-land strikares  
 Buth nat in this bulle, quod Peres, til they ben amended,  
 Ne no beggare that beggeth, but yf they haue nede”.  
 The boek banneth beggarie and blameth hit in this manere :  
*Iunior fui, etenim senui. Et alibi : Infirmata est virtus mea in pauperpate*”<sup>118</sup>.

Tout le problème porte en fait sur la définition même de la nécessité. Ces passages reflètent une fusion entre d’une part des controverses cléricales liées aux ordres mendiants, et d’autre part, plus prosaïquement, les inquiétudes des classes dominantes. Les termes de la condamnation rappellent d’ailleurs une pétition des *Commons* de 1376 qui condamne l’errance des faux mendiants, prône la discrimination des aumônes et la mise au travail de tous :

“Q’il plese a nostre dit Seigneur le Roi, & son dit Parlement, primerement, pur commune profit de la dite Commune, & bone salvation de la Pees, & destruction de les felounes & felonies avan ditz, defendre sur certain peyne les sustenances & aumoynes estre donez as tiels fautores mendingantz & beggeres, deyns Franchise & dehors, queux purront servir & laborer a grant profit & eise de la dite Commune ; & doner lour aumonyes as tieles que ne purront lour mesmes eider ne purchacer : Et establier par Estatut, que toutes tieles beggeres fautores soient prus universelement permy le Roialme, deyns Franchise & dehors, & les avaunt ditz stafstrikers, en quel lieu q’ils soient trovez, & que leurs corps soient mys en cepes, ou mesnez al prochain gaole, tan q’ils soi voillent justifier de repeirir en lour pays propre, & servir leurs veisynes selome la forme de les Ordinances & Estatutz avan ditz”<sup>119</sup>.

---

source de revenu ; aide-les avec de l’argent ou en nature – fais quelque chose pour améliorer leur lot. Aime-les, ne les blâme pas ; c’est à Dieu d’être leur juge et de décider de leur punition, même s’ils ont fait le mal : *La vengeance est mienne et je vous la rendrai* (Deut 32 :35)”.

118 *Piers Plowman* C, IX 159-161a : “C’est pourquoi les parasites qui vivent dans la paresse et ceux qui errent dans tout le pays ne sont pas dans cette bulle, dit Pierre, jusqu’à ce qu’ils se soient amendés, ni aucun mendiant qui mendie, à moins qu’ils ne soient dans la nécessité’. La bible en vérité, interdit de mendier, et critique ceux qui le font en ces termes : *J’étais jeune et maintenant je suis vieux* (Ps 35 :25). *Et ailleurs : Ma force s’affaiblit dans la pauvreté* (Ps 30 :11)”.

119 RP II, 340-1. Cette pétition est traduite dans le recueil de R. Dobson, *The Peasant’s Revolt of 1381*, Londres, 1970, p. 72-4.

La pétition apparaît plus tranchée que le poème dans ses affirmations. D'autres passages suggèrent que Langland est mal à l'aise vis-à-vis de cette condamnation. Parfois même, certains d'entre eux semblent aller à première vue dans le sens d'un mépris du travail. Le personnage d'*Haukyn*, décrit aux passus XIII et XIV, remet en cause, par sa frénésie suspecte et ses nombreux vices, l'espoir même du salut pour un travailleur, bien que *Conscience* lui assure tout de même l'existence de cet espoir<sup>120</sup>. Surtout, le passus XX comporte des vers ambigus. Le discours de *Nede* qui ouvre le passus (vers 6-22), établit que la nécessité peut justifier non seulement la mendicité, mais aussi le vol :

“Coudestow noght excuse thee, as dide the kyng and othere –  
 That thou toke to thy bilyve, to clothes and to sustenance,  
 Was by techynge and by tellynge of *Spiritus Temperancie*,  
 And that thox nome na moore than nede thee taughte,  
 And nede ne hath no lawe, ne nevere shal falle in dette  
 For thre thynges he taketh his lif for to save ?  
 That is, mete whan men hym werneth, and he no moneye weldeth  
 Ne wight noon wol ben his borugh, ne wed hath noon to legge ;  
 And he cacche in that caas and come therto by sleighte,  
 He synneth noght soothliche, that so wynneth his foode.  
 And though he come so to a clooth and kan no better chevysaunce.  
 Nede anon righte nymeth hym under maynprise.  
 And if hym list for to lape, the lawe of kynde wolde  
 That he dronke at ech dych, er he deide for thurst.  
 So Nede at gret nede, may nymen as for his owene,  
 Withouten conseil of Conscience or Cardynale Vertues –  
 So that he sewe and save *Spiritus Temperancie*”<sup>121</sup>.

Les nécessaires moyens de subsistance définis par *Holy Church* réapparaissent. En outre, le proverbe *Necessitas non habet legem*, issu du droit romain, permet en effet le vol dans des circonstances précises, celles de la nécessité<sup>122</sup>. Encore faut-il définir l'étendue de la nécessité, notion hautement controversée. En fait, ce passage est très ambivalent<sup>123</sup>. *Nede*

<sup>120</sup> Voir ci-dessous, chapitre 14, p. 520-521.

<sup>121</sup> *Piers Plowman* B, XX 6-22 : “Ne pouvais-tu donc pas trouver une excuse à ta manière de vivre, dit-il, comme le Roi et les autres ? Tu aurais pu dire, à propos des habits et de la nourriture que tu as pris pour survivre, que tu l'avais fait en suivant la leçon et l'enseignement de *Spiritus Temperancie* et que tu ne prenais pas plus que Nécessité ne t'y poussait. Nécessité n'a pas de loi et ne peut jamais s'endetter, du fait des trois choses qu'il prend pour préserver sa vie - et qui sont la nourriture, quand on la lui refuse et qu'il n'a pas un sou, ni personne pour garantir un prêt, ni le moindre bien à mettre en gage. Si, dans ces conditions, il se procure quelque chose à manger par des moyens malhonnêtes, il est clair qu'il ne commet pas un péché. De même, s'il acquiert des habits de cette manière, n'étant pas en mesure de les payer, Besoin se portera garant pour lui sans tergiverser. Et s'il a soif, la loi de la nature le poussera à boire dans l'écuelle la plus proche, plutôt que de mourir de soif ! Ainsi donc, Besoin, en cas de besoin criant, peut se servir de n'importe quoi comme si c'était à lui, sans s'inquiéter de Conscience ou des Vertus Cardinales – sinon de *Spiritus Temperancie*, qu'il doit prendre grand soin d'observer”.

<sup>122</sup> Gratien, *Décret* II, 1, 1, *glossa ante* c. 40. Sur cette question, voir G. Couvreur, *Les pauvres ont-ils des droits ? Recherches sur le vol en cas d'extrême nécessité depuis le Concordat de Gratien (1140) jusqu'à Guillaume d'Auxerre (d. 1231)*, Rome, 1961. Voir également Rubin, *Charity and Community*, *op. cit.*, p. 61-2.

<sup>123</sup> D'autant qu'il est lié aussi à la question de la mendicité des frères. Voir ci-dessous, chapitre 10, p. 372-373.

fonde son argumentation sur la vertu cardinale de la tempérance, mais comme l’a noté James Simpson, les trois autres vertus sont détournées à la fin du passus précédent<sup>124</sup>. L’étude lexicologique du terme *nede(s)* {39+4}<sup>125</sup> suggère une insistance d’abord sur la nécessité : le terme est d’abord associé à lui-même [7] et les verbes de ce domaine sont nombreux (*nymen* [3], *faillen* [3], *helpen* [2], *taken* [2]). En corollaire, beaucoup de mots insistent sur le fait de trouver ce qu’il faut et sur les moyens de subsistance (*fynden* [2], *breed*, *catel*, *fyndyng*, *liflode*...). Mais il y a également une association importante avec Dieu (*God* [5]) et *Conscience* [3]. Le thème de la nécessité est donc très important pour Langland, et il faut rappeler que ce discours s’adresse à *Will*.

En effet, le personnage de *Will* lui-même est très ambigu. Durant tout le poème, il est fréquemment suspecté d’être un vagabond paresseux, et ce dès les premiers vers :

In a somer seson, whan softe was the sonne,  
I shoop me into shroudes as I a sheep were,  
In habite as an heremite unholy of werkes,  
Went wide in this world wondres to here<sup>126</sup>.

Dans la version B, lorsqu’*Ymaginatif* l’attaque sur son travail au début du passus XII, il lui avoue par ailleurs que s’il trouvait ce qu’il cherchait – *Dowel* (Bien-Faire), il s’arrêterait de travailler :

Ac if ther were any wight that wolde me telle  
What were Dowel and Dobet and Dobest at the laste,  
Wolde I nevere do werk, but wende to holi chirche  
And there bidde my bedes but whan ich ete or slepe<sup>127</sup>.

Sa présentation dans l’*apologia* de la version C (V, 1-108) concentre ces différents aspects<sup>128</sup>. *Will* se présente à la fois comme mendiant et travailleur, car son travail ne lui suffit pas pour vivre. Son activité est de nature cléricale : il s’agit de prier pour les âmes de ceux qui le soutiennent. En soi, cette occupation est valide, mais le problème vient de ce qu’il n’est pas installé (il n’a pas d’autorisation de la hiérarchie ecclésiastique). *Will* défend ainsi son mode de vie :

<sup>124</sup> Simpson, *An Introduction op. cit.*, p. 232-4.

<sup>125</sup> Annexe 3, p. 750-751.

<sup>126</sup> *Piers Plowman* B, prol 1-4 : “Par un bel été, alors que le soleil était doux, je revêtis un habit en peau de mouton, l’habit d’un ermite, mais sans prétention à la sainteté, et je partis me promener à travers ce monde, à l’écoute de ses étranges et merveilleux événements”. Sur l’identification de *Will* avec un ermite, voir ci-dessous, chapitre 15, p. 572-573.

<sup>127</sup> *Piers Plowman* B, XII 25-28 : “Mais, bien sûr, si se trouvait quelqu’un pour me donner une définition définitive de Bien-faire, Mieux-faire et Faire-le-mieux, je n’aurais plus aucun désir de travailler, mais j’irais à l’Église et j’y dirais mes prières sans m’arrêter, excepté pour manger et dormir”.

<sup>128</sup> La traduction complète de l’*apologia* est donnée en appendice de l’annexe 1, p. 634-636.



“And yf y be labour sholde lyuen and lyflode deseruen,  
That laboure that y lerned beste therwith lyuen y sholde.

*In eadem vocacione in qua vocati estis.*

And so y leue yn London and opelond bothe ;  
The lomes that y labore with and lyflode deserue  
Is pater-noster and my prymer, *placebo* and *dirige*,  
And my sauter som tyme and my seuene psalmes.  
This y segge for here soules as me helpeth,  
And tho that fynden me my fode fouchen-saf, y trowe,  
To be welcome when y come, other-while in a monthe,  
Now with hym, now with here ; on this wyse y begge  
Withoute bagge or botel but with my wombe one...

Forthy rebuke me ryht nauhte, Resoun, y yow praye,  
For in my conscience y knowe what Crist wolde y wrouhte.  
Preyerer of a parfit man and penaunce discret  
Is the levest labour that oure lord pleseth”<sup>129</sup>.

On notera la répétition des termes *lyflode*, *labour* et *lyven*. La dimension repérée dans l’analyse lexicologique réapparaît donc dans ces vers. L’interprétation de ce passage en particulier et de l’épisode en général, a donné lieu à des discussions innombrables<sup>130</sup>. Deux éléments importants sont ici à retenir. D’une part, Langland soulève la question de la place du clergé non-bénéficiaire, question que nous analyserons dans le chapitre neuf de cette étude. D’autre part, dans ce passage ainsi que dans le passus XII de la version B, le narrateur met en parallèle son activité poétique, l’activité spirituelle des ermites et la justification d’un travail intellectuel, c’est-à-dire non productif<sup>131</sup>. Selon Laurence Clopper, l’apologie est en effet construite par rapport au statut de 1351<sup>132</sup>. Mais Anne Middleton démontre de manière convaincante qu’elle est en fait en étroite relation avec le statut de 1388, qui a tenté de régler de manière définitive la question des travailleurs, des mendiants et de leur mobilité<sup>133</sup>.

---

<sup>129</sup> *Piers Plowman* C V, 42-52 et 82-85 : “Si je dois vivre et mériter mes moyens d’existence par le travail, cela doit être par le travail que j’ai le mieux appris à faire. *Dans l’état où l’a trouvé l’appel de Dieu* (1 Cor 7 : 20). Ainsi je vis à Londres et parfois aussi dans le plat-pays ; les outils avec lesquels je travaille pour subvenir à mes besoins sont le *Pater Noster*, mon ‘prayer’, le *Placebo* et le *Dirige*, ainsi que parfois mon psautier et les sept psaumes (40-47). Je les dis pour les âmes de ceux qui me donnent une aide ; chez ceux qui pourvoient à ma nourriture et me la garantissent, je suis sûr d’être le bienvenu lorsque je viens de temps en temps dans le mois, une fois chez l’un, une fois chez l’autre ; je mendie ainsi, sans besace ni bouteille mais seulement avec mon ventre. (...) Ainsi ne me fais pas de reproche, Raison, je t’en prie, car en ma conscience, je sais que le Christ veut que je fasse. Les prières d’un homme parfait et une judicieuse pénitence sont le travail le plus précieux et le plus plaisant pour notre Seigneur”.

<sup>130</sup> Cf. notamment les différents articles du recueil édité par Steven Justice et Kathryn Kerby-Fulton, *Written Work. Langland, Labour and Authorship*, *op. cit.* ; Bishop, “Hearing God’s Voice...”, *op. cit.* ; Clopper, “Need Men and Women Labor ? *op. cit.* David Fowler, dans son article “*Piers Plowman* : Will’s *Apologia pro vita sua*”, *YLS* 13, 1999, p. 35-48, expose un point de vue radicalement opposé.

<sup>131</sup> Nous étudierons ces éléments en détail dans la cinquième partie.

<sup>132</sup> Clopper, “Need Men and Women Labor...”, *op. cit.*

<sup>133</sup> Middleton, “Acts of Vagrancy”, *op. cit.* Elle insiste sur le fait que cette relation n’est pas en sens unique : “The conjunction of poem and statute in this scene gives to both the poetic apologia and the statutory act a historical depth of field that neither possesses without the other, for each, within its generic resources, exemplifies a quixotic

Surtout, elle soutient que dans un contexte de suspicion cléricale de plus en plus élevée à l'encontre des laïcs, Langland tente ici de justifier la validité de son œuvre, littéraire et religieuse :

“Langland utilise le statut comme un écran... Langland fait descendre sur sa *persona* la menace et les mécanismes de poursuite du vagabondage des travailleurs paresseux... afin de détourner l'attention de l'attribution possible d'une sorte de vagabondage qui a des conséquences de loin plus rapides, néfastes et certaines : l'erreur doctrinale, théologique et intellectuelle, et des prétentions à une autorité cléricale”<sup>134</sup>.

Dans ces conditions – et il ne s'agit pas ici de savoir si cet épisode est réellement autobiographique – la volonté dénotée dans le poème d'une distinction aussi précise que possible entre les vrais et les faux mendiants, les vrais et les faux ermites, et les vrais et les faux ménestrels, est à mettre en parallèle avec le désir de justification de son œuvre<sup>135</sup>. Mais cette nécessité implique la conscience d'une transformation des représentations par rapport au travail et à l'absence de travail, dans le contexte de l'après Peste Noire. L'étude des différents statuts sur les travailleurs et la mendicité en témoigne. Là encore, l'analyse d'Anne Middleton est précieuse. Lors de sa comparaison entre l'ordonnance de 1349<sup>136</sup> et le statut de 1388, elle note un changement de perception assez net<sup>137</sup>. Si la première visait avant tout le tenancier du seigneur, le second semble avoir postulé (implicitement) que le bon sujet n'était plus ce tenancier, mais tout homme libre et stabilisé dans une communauté. Ce bon sujet s'opposerait au vagabond, qui n'est plus seulement paresseux mais qui est devenu séditieux en troublant l'ordre public. Selon cet auteur, le statut révélerait une accélération de la mise en place d'une idéologie pro-travail, accélération liée aux effets de la révolte de 1381<sup>138</sup>. Ce processus n'est pas seulement à l'œuvre dans la législation laïque, mais également au sein de l'Église.

---

effort to give permanent and irrevocable textual stability and fixity – and thereby perpetual accountability before the law – to social identity, at the end of a decade in which this very project had been both extended and questioned as never before in English public life, by acts of civil rebellion and religious dissent” (p. 215).

134 *Ibid.*, p. 279 : “Langland uses the Statute as a screen... : Langland calls down upon his persona the threat and mechanisms for prosecuting the vagrancy of idle laborers... in order to divert attention from the possible imputation to it of a kind of vagrancy that had far more swift, dire, and certain consequences : doctrinal, theological, and intellectual error, and pretensions of clerical authority”.

135 Son insistance et sa critique des faux ménestrels est à cet égard particulièrement significative. Voir ci-dessous, chapitre 13, p. 489-492.

136 *SR I*, p. 307-8.

137 Middleton, “Acts of Vagrancy”, *op. cit.*, p. 216 et suivantes.

138 *Ibid.*, p. 236. Les réflexions de Bronislaw Geremek sur les difficultés théoriques rencontrées par les législateurs sur ces questions rejoignent cette suggestion : “Les statuts cherchent leurs arguments surtout dans le domaine économique, mais ils renvoient aussi aux problèmes d'ordre public. En traitant l'oisiveté comme la source de tous les péchés et de tous les crimes, on justifie l'obligation de travailler par ses effets moraux. Il ne s'agit pas d'un discours moralisateur seulement, mais aussi d'une difficulté d'ordre théorique et pratique à la fois. On a l'impression que le refus du travail ne se laisse pas traiter en termes criminels et pour pouvoir l'associer au vagabondage, il fallait justement démontrer que l'oisiveté de ceux à qui incombe l'obligation de travailler est un danger pour la vie sociale et est non seulement un péché, mais aussi un crime” (“Le refus du travail”, *op. cit.*, p. 387).

Edward Jones a montré qu'au même moment, la législation ecclésiastique sur les ermites subit une inflexion progressive. Ces derniers sont de plus en plus définis et divisés en bonnes et mauvaises catégories<sup>139</sup>. L'ambivalence du personnage de *Will* suggère donc que ce n'est pas le rejet du travail qui est en partie en jeu, mais une interrogation sur certaines de ses formes qui ne rentrent pas encore dans un cadre bien défini : le travail intellectuel, en cours de validation, est au centre de ces débats.

Le travail est donc perçu comme une notion positive par Langland, mais comme souvent, les questions soulevées sont complexes. Les éléments les plus problématiques dans le poème nous paraissent être ceux qui se rapportent à la valeur du travail intellectuel, et plus généralement à celle du travail qui n'est pas productif à court terme. Les interrogations sur le statut des marchands sont donc à rapprocher de cette question. En effet, les travaux agricoles et dans une moindre mesure artisanaux ne sont pas remis en cause. Lorsqu'il y a critique, elle porte sur les individus. Langland est d'ailleurs l'un des premiers, nous l'avons vu, à idéaliser la figure du paysan. En revanche, et tous les indices concordent, Langland s'interroge sur la validité du travail intellectuel et son personnage *Will* en est la plus vibrante illustration. Cela est à mettre en relation avec le statut de la connaissance qui sera étudiée dans la quatrième partie de cette étude<sup>140</sup>. Il s'interroge également sur les profits liés au travail. Il revient par exemple sans cesse sur les marchands, dont il décrit minutieusement les différentes catégories à plusieurs reprises, et s'il ne les condamne pas, il émet des doutes sérieux sur la possibilité de leur intégrité. Il est intéressant de noter que ces deux aspects du travail, liés à la vente de la connaissance et à la vente du temps, n'ont commencé à être justifiés qu'au XIII<sup>e</sup> siècle par l'Église<sup>141</sup>. Les interrogations de Langland montrent que cette justification pose encore des problèmes à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle, même si elles sont élargies. Mais elles sont également à rattacher à l'idéologie sous-jacente de la législation mise en place après la Grande Peste.

Ainsi, *Piers Plowman* apparaît comme l'expression poétique aiguë de la conscience des tensions entre l'idéologie des classes dominantes, elle-même en évolution, des résistances à cette idéologie singulièrement mises en exergue par la révolte de 1381, mais aussi entre un discours évangélique lié à un idéal exprimé avant tout par les Franciscains et les

---

<sup>139</sup> E. Jones, "Langland and Hermits", *YLS* 11, 1997, p. 67-86.

<sup>140</sup> Voir aussi la discussion sur les hommes de loi au chapitre 6.

<sup>141</sup> J. Le Goff, "Métiers et professions d'après les manuels de confesseur du Moyen Âge" (1964), dans *Pour un autre Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 162-80.

interrogations soulevées par l'activité poétique elle-même<sup>142</sup>. Ces conflits reviennent dans son traitement de la pauvreté.

Langland est le seul à s'interroger ainsi sur la nature du travail. Le vocabulaire concernant ce dernier est pratiquement absent des autres poèmes, sauf peut-être dans *Mum and the Sothsegger*, et encore de manière relative. Le terme *craft* apparaît à 6 reprises avec les mêmes significations que dans *Piers*. Les tensions sont ici bien moindres, et les idées plus tranchées, mais le poème est aussi plus tardif. Il existe une réflexion sur le problème des parasites, mais celle-ci prend place dans le cadre de l'allégorie de la société idéale des abeilles, centrée sur le bon gouvernement (et les bons sujets). Les gaspilleurs, représentés par des frelons, sont critiqués sans nuance :

But of the dranes is al the doute , the deuil thaym quelle,  
For in thaire wide wombes thay wol hide more  
Thenne twenty bees and trauaillen not no tyme of the day,  
But gaderyn al to the gutte and growen grete and fatte  
And fillen thaire bagges brede-ful of that the bees wyrchen.  
*Quorum deus venter est et gloria in confusione.*  
But hire hough thay ende with al thaire hole cropping :  
Whenne thay haue soope the swete the soure cometh aftre,  
For whenne the bee-is bisynes is bribed fro the hyve  
Thorough dranes that deceipuen thaym and doon no thing elles,  
Thenne seen the bees thair subtilite and seruen thaym there-after  
As bartholomew the bestiary bablith on his bokes,  
And of other pryvy poyntz but I wol passe ouer<sup>143</sup>.

La condamnation de ceux qui ne travaillent pas et qui ne concourent pas au profit commun, expression importante dans le poème<sup>144</sup>, est nette. Mais il est difficile de savoir qui les frelons représentent exactement. Ce pourrait aussi bien être les travailleurs exigeants, que les nobles qui sèment le désordre par le biais des retenues et de la maintenance. En fait, cette allégorie est avant tout politique, car les gaspilleurs peuvent aussi être des gaspilleurs politiques.

---

<sup>142</sup> Ces thèmes seront envisagés dans les chapitres 10 et 13.

<sup>143</sup> *Mum and the Sothsegger*, 1044-55 : “Mais tout le problème vient des frelons, que le diable les tue, car dans leurs larges ventres, ils peuvent cacher davantage que vingt abeilles sans travailler un seul moment de la journée ; ils peuvent tout collecter dans leurs boyaux et devenir gros et gras, et remplir leurs sacs pleins à craquer de ce que les abeilles ont récolté. *Ceux dont Dieu est le ventre et dont la gloire est dans la honte* (Philipp. 3 : 19). Mais écoute maintenant la manière dont ils vont tous finir avec leur collecte : quand ils auront bu la douceur, l'amertume viendra ensuite, car lorsque les affaires des abeilles sont attirées hors de la ruche par les frelons qui les trompent et ne font rien d'autre, alors les abeilles voient leur intrigue et agissent en fonction [de cela], comme Bartolomé le montre dans son livre, le bestiaire, ainsi que d'autres points de valeur, mais je passerai là-dessus”.

<sup>144</sup> Ce thème imprègne les conceptions du bon gouvernement, traitées dans le chapitre 5.

La pauvreté est liée aux conceptions du travail et de la mendicité. Mais pour cette dernière, le problème de la volonté se pose de manière aiguë. Il convient donc de distinguer entre la pauvreté comme vertu (volontaire) et la pauvreté comme condition<sup>145</sup>. Le thème de la pauvreté n'apparaît pas que dans *Piers Plowman*. Des comparaisons sont donc possibles.

Les termes concernant la pauvreté sont peu nombreux<sup>146</sup>. *Poverté* {42} apparaît dans *Piers Plowman* et dans le *Crede* {5}. Dans *Piers*, la distribution suggère que ce mot est surtout envisagé dans son sens abstrait, puisque les fréquences les plus importantes se trouvent dans les passus centraux, surtout dans le passus XIV. Les associations sont dans l'ensemble très positives. Les mots qui apparaissent le plus souvent sont *pacience* [11], *penaunce* [6], *God* [5] et *preise* [5]. Il y a une opposition à *pride* [5], ce qui implique que la notion de pauvreté renvoie à celle de l'humilité. Au total, les termes spirituels (*pacience*, *penaunce*, mais aussi *parfitnesse* ou *blisse*) dominent ceux qui concernent la vie matérielle (*goodes*, *plentee*). *Poverté* est davantage pris dans son acception de pauvreté volontaire et spirituelle.

L'adjectif *povere*, dans sa forme substantivée {69/87} a le même type de distribution, avec toutefois une fréquence plus grande dans les premiers passus. Les qualificatifs sont dans l'ensemble positifs (*innocent*, *symple*). L'étude des substantifs fait apparaître une moindre domination des termes spirituels que pour *poverté*, bien que ceux-ci soient fréquents (*patience* [3], *penaunce* [2], *charite* [2], *blisse*) ; en revanche, le thème de la miséricorde est accentué (*pite* [5], *ruthe* [3]). L'environnement thématique insiste sur cet aspect. De nombreuses associations portent sur la richesse et sur des aspects matériels (*richesse* [3], *apparaille* [2], *benes* [2], *wombe* [2]). Pratiquement toutes les catégories de la société sont représentées, mais la plus importante est celle des riches [14]. Dans ce cas, il faut faire la part de l'expression conventionnelle, *povere and riche*, utilisée dans les énumérations des catégories sociales. Les frères mendiants sont cependant absents. Ils ne sont donc pas connectés au débat sur la pauvreté, ce qui peut sembler surprenant<sup>147</sup>. Il n'y a pas non plus d'association avec les mendiants ou la mendicité, ce qui indique que, dans l'esprit de Langland, les problèmes

---

<sup>145</sup> Cette distinction a été proposée à l'origine par Michel Mollat dans son article, "La notion de pauvreté au Moyen Age : position et problèmes", *Revue d'Histoire de l'Eglise de France* 52, 1966, p. 6-25, p. 7-8 : "...le mot pauvreté comporte une signification spécifiquement religieuse : elle est, pour le pauvre, l'acceptation de sa condition ; pour le riche, la disposition à la perte éventuelle de sa fortune et le consentement à se dépouiller d'une partie de ses biens en faveur des déshérités ; pour le religieux, l'élection librement consentie à la condition de vie du pauvre. Pour tous, l'esprit de pauvreté est le détachement spirituel. En somme, la pauvreté est une 'condition' et une vertu".

<sup>146</sup> Annexe 3, p. 751-756.

<sup>147</sup> En fait, ils sont bien davantage associés à la richesse et à la convoitise. Voir ci-dessous, chapitre 7, p. 304-5.

soulevés sont un peu différents. Dans la version C, malgré les transformations (les révisions des passages sur la pauvreté sont importantes<sup>148</sup>), l'analyse ne montre pas de changement de perception particulier, à une exception près. *Povere* est davantage associé à des termes juridiques, *right* [3], *reson* [3] (dans son sens juridique), *claimen* ou *pleinte*.

Cette dimension se retrouve dans d'autres poèmes de notre corpus, *The Simonie* {19}, *Richard* {5} et *Mum* {17}. Dans *Mum*, *povere* est associé aux nobles (*grete* [3]) et au clergé (*preestes*, *religion*). De nombreux termes concernent la richesse et ses conséquences (*coveitise* [3], *good* [3], *penyes* [2], *gold*), mais aussi la justice (*pleyntes* [2] et *pleynen* [2], *lovedaies*, *pledin* [2], *apeiren*) aussi bien que le gouvernement en général (*lordship*, *power*, *reaume*). Il y a donc un accent net sur leurs plaintes et l'exploitation des pauvres, élément qui entre en ligne de compte dans le traitement par le poète de la justice et du droit<sup>149</sup>. Là encore, il fait preuve d'une perception plus juridique et politique que sociale ; cette observation est également valable pour *Richard* et *Simonie*.

Dans *Piers Plowman*, la pauvreté en tant que vertu fait l'objet de nombreuses louanges, développées par *Patience* dans le passus XIV. En cela, Langland rejoint le courant de louange de la pauvreté lié en grande partie aux ordres mendiants (en particulier aux Franciscains)<sup>150</sup>. Dès le passus XI, Trajan conseille au bon chrétien de tout abandonner :

“And is to mene to men that on this moolde lyven,  
Whoso wole he pure parfit moot possession forsake,  
Or selle it, as seith the Book and the silver dele  
To beggeris that goon and begge and bidden good for Goddes love.  
For failed nevere man mete that myghtful God serveth,  
As David seith in the Sauter; to swiche that ben in wille  
To serve God goodliche, ne greveth hym no penaunce  
*Nichil impossibile volenti* –  
Ne lakketh nevere liflode, lynnenn ne wollen :  
*Inquirentes autem Dominum non minuentur omni bono*”<sup>151</sup>.

Quelques vers auparavant, il a brossé le portrait du Christ sous les traits d'un pauvre homme (vers 230-43). Pourtant, plusieurs remarques éclairent la conception de la pauvreté de Langland. Deux tensions principales semblent prédominer. D'une part, la louange de la

<sup>148</sup> Annexe 1, p. 614-626.

<sup>149</sup> Voir ci-dessous, chapitre 6, p. 281-283.

<sup>150</sup> Cf. M. Mollat, *Les pauvres au Moyen Âge*, Paris, 1978, p. 147-64.

<sup>151</sup> *Piers Plowman* B XI, 273-81a : “Cela signifie, pour les hommes qui vivent en ce monde, que quiconque veut être réellement parfait doit abandonner ses possessions ou, comme la Bible le dit, les vendre et donner l'argent aux mendiants qui demandent l'aumône pour l'amour de Dieu. Car jamais n'a eu faim celui qui sert Dieu Tout-Puissant, comme le dit David dans les Psaumes. Et à celui qui désire avec ardeur servir Dieu dignement, aucune privation n'est cause de douleur – Rien n'est impossible à celui qui le veut (cf. Matt 17 :19) ; il ne manque jamais des nécessités de la vie, ou d'habits de lin ou de laine : Mais ceux qui cherchent le seigneur ne seront pas privés de bien (Ps 33 :11)”.

pauvreté n'est pas du tout associée aux frères mendiants, alors que ses affirmations sur la pauvreté volontaire s'inspirent en partie du modèle franciscain de la pauvreté. En fait, cela exprime un conflit entre l'adhésion à un idéal radical mais admiré et la conscience que ce dernier est difficile à atteindre, mais aussi entre cet idéal et un autre, plus mesuré<sup>152</sup>. D'autre part, et c'est davantage ce qui nous importe ici, il y a chez Langland une tension entre cette vision idéale de la pauvreté volontaire, la pauvreté comme vertu, et une vision beaucoup plus terre-à-terre – moins répandue – des vrais pauvres et de leurs difficultés, la pauvreté comme condition subie ; c'est peut-être aussi pour cela que ses interrogations sur la mendicité sont si nombreuses. Il faut ici se tourner vers la version C, beaucoup plus développée que la version B dans ce domaine. Au passus IX de cette version (qui correspond au passus VII de la version B), au sein de la discussion sur la mendicité, Langland définit ainsi les pauvres qui méritent les aumônes :

Ac that most neden aren oure neyhebores...  
 As prisiones in puttes and pore folk in cotes,  
 Charged with childrene and chief lordes rente ;  
 That they with spynnyng may spare, spenen hit on hous-nuyre,  
 Bothe in mylke and in mele, to make with papelotes  
 To aglotye with here gurlles that greden aftur fode.  
 And hemsulue also soffre mucche hunger,  
 And wo in wynter-tymes, and wakyng on nyhtes  
 To rise to the reule to rokke the cradel,  
 Bothe to carde and to kembe, to cloute and to wasche,  
 And to rybbe and to rele, rusches to pylie,  
 That reuthe is to rede or in ryme shewe  
 The wo of this wommen that wonyeth in cotes ;  
 And of monye other men that moche wo soffren,  
 Bothe afyngred and afurste, to turne the fayre outward,  
 And ben abasched for to begge and wollen nat be aknowe  
 What hem nedeth at here neyhebores at noon and at eue.  
 This I woet witterly, as the world techeth  
 What other byhoueth that hath many childrene  
 And hath no catel but his craft to clothe hem and to fede...<sup>153</sup>.

---

<sup>152</sup> Voir ci-dessous, chapitre 10, p. 369-379.

<sup>153</sup> *Piers Plowman* C IX, 71-90 : “Ce sont nos voisins qui sont le plus dans la nécessité... tels que les prisonniers dans les fosses et les pauvres gens dans leurs mesures, chargés d'enfants et des loyers de leurs seigneurs. L'argent gagné par le filage est dépensé dans le loyer de la maison, ainsi qu'en lait et en grain pour faire du porridge, afin de remplir l'estomac des enfants qui pleurent pour de la nourriture. Eux-mêmes souffrent aussi beaucoup de la faim. Et il y a le malheur de l'hiver, des réveils dans la nuit pour se lever et balancer le berceau dans la ruelle, pour carder et peigner, raccommoder et laver, gratter et dévider afin d'enlever les joncs ; c'est pitié de lire ou de montrer dans rimes le malheur de ces femmes qui habitent dans ces mesures. [Il en est de même] pour beaucoup d'autres hommes qui souffrent de nombreux maux, affamés et assoiffés, [mais veulent] garder une digne apparence ; ils sont honteux de mendier et ne veulent pas que leurs voisins sachent ce dont ils ont besoin à chaque repas. Je le sais certainement, comme le monde l'enseigne, ce dont cet autre, qui a beaucoup d'enfants, a besoin, lui qui n'a d'autre possession que son métier pour les habiller et les nourrir...”.

Cette description vivante et minutieuse évoque ce que Michel Mollat appelle la “pauvreté laborieuse”,

“faite, selon l’étymologie même du terme, de travail et de peine insuffisants à assurer la subsistance, l’indépendance et le bonheur... La faiblesse de leurs ressources, leur dépendance à l’égard d’un employeur, les mettaient à la merci du moindre accident personnel ou conjoncturel qui leur faisait franchir le seuil de l’indigence”<sup>154</sup>.

Or, cette catégorie de pauvres laborieux, qui a connu un développement considérable au XIV<sup>e</sup> siècle, n’est prise en compte que très tardivement dans la littérature et dans les autres sources. Pour l’Angleterre, Geoffrey Shepherd note que ce passage est peut-être le premier écrit en anglais qui transmette cette amertume<sup>155</sup>. Il y a donc un contraste entre la pauvreté volontaire liée à un modèle évangélique et cette pauvreté beaucoup plus réelle, qui ne s’est pas encore constituée en stéréotype. Cette tension est renforcée, toujours dans la version C, par l’ambiguïté du discours de *Rechelesnesse* (Insouciance), autre long passage ajouté (C XII 153-C XIII 99) sur la louange de la pauvreté volontaire. En effet, ce personnage utilise un exemple mettant en scène un messenger et un marchand pour montrer que le pauvre a plus de chances d’atteindre le ciel que le riche. Mais la signification de ce passage est équivoque :

“For yf a marchant and mesager metten togyderes  
And sholden wende o wey where bothe mosten reste  
And rikene byfore resoun a resonable acounte  
What oen hath, what another hath, and what they hadde bothe,  
The marchaunt mote nede be ylet lenger then the messenger,  
For the parcel of his paper and other pryue dettes  
Wol lette hym, as y leue, the lenghe of a myle,  
Ther the messenger doth no more but with his mouth telleth  
And his lettre sheweth and is anon delyuered.  
And thogh they wente by the wey tho two togederes,  
Thogh the messenger make his way amydde the fayre whete  
Wol no wys man be wroth ne his wed take –  
*Necessitas non habet legem* –  
Ne non haiward is hote his wed for to taken.  
Ac if the marchaunt make his way ouer menne corne  
And the hayward happe with hym for to mete,  
Other his hatt or his hoed or elles his gloues  
The marchaunt mote forgo or moneye of his porse,  
And yut be ylette, as y leue, for the lawe asketh  
Marchauntz for here marchaundyse in many place to tolle”<sup>156</sup>.

---

154 Mollat, *Les Pauvre...*, *op. cit.*, p. 198. Giovanni Ricci, dans un article sur la pauvreté honteuse, emploie ce concept pour les déclassés (“Naissance des pauvres honteux”, *Annales* 38, 1983, p. 158-70). La honte est cependant bien présente dans le poème de Langland.

155 G. Shepherd, “Poverty and *Piers Plowman*”, dans *Social Relations and Ideas : Essays in Honour of R.H. Hilton*, éd. T.H. Aston, P.R. Coss, Ch. Dyer et J. Thirsk, Cambridge, 1983, p. 169-189, p. 172.

156 *Piers Plowman* C, XIII 31-50 : “Si un marchand et un messenger se rencontrent, qu’ils doivent aller sur un chemin où tous deux doivent se reposer et rendre à Raison un compte raisonnable de ce que chacun possède, le marchand aura besoin de plus de temps que le messenger, car la liste de ses promesses de dettes et d’autres dettes privées le



Derek Pearsall a bien résumé l'ambiguïté que *Rechelesnesse* fait planer sur le statut de la pauvreté :

“La suggestion semble être ici que le messenger, parce qu’il n’a pas d’argent pour payer l’amende, ne commet pas d’offense en enfreignant la loi. Cela est équivoque et encourage la suspicion que la louange de la pauvreté de *Rechelesness*, orthodoxe en elle-même pour la plus grande partie, est motivée par une recherche de la ‘grâce à bon marché’, refusant l’effort d’apprendre et de comprendre...”<sup>157</sup>.

En fait, ce passage semble évoquer les conséquences d’une rupture entre la condition de la pauvreté qui se détache de la vertu de la pauvreté volontaire. Il rejoint sur un plan spirituel les inquiétudes vis-à-vis des oisifs et des paresseux. De fait, ces vers renvoient au discours de *Nede* déjà discuté pour son ambiguïté, d’autant que le même proverbe canonique, *Necessitas non habet legem*, est repris<sup>158</sup>. Ce manque de clarté – qui lie pauvreté et mendicité – montre à quel point la tension est présente, d’autant qu’en C IX le poète exprime sa compassion des pauvres qui ne transgressent pas la loi, qui travaillent, et qui ont honte de mendier. Selon Derek Pearsall, Langland revient ensuite à la louange de la pauvreté comme vertu, dépassant ainsi la condition, avec les discours de *Pacience* qui ne changent pas d’une version à l’autre. Néanmoins, la question a été posée, et tout comme pour le travail et la mendicité, Langland tente ainsi d’appréhender les changements survenus dans la société.

*The Simonie*, *Mum* et *Richard*, nous l’avons vu, envisagent davantage le problème de la pauvreté en termes juridiques. Les marques de sympathie envers les pauvres s’expriment avant tout dans la dénonciation des extorsions des officiers seigneuriaux ou royaux. *Pierce the Ploughman’s Crede* a une approche un peu différente. Sa description de la pauvre famille de paysans (vers 419-441) est au premier abord déchirante (et l’on notera le contraste entre ce *Pierce* et celui de Langland, plus aisé). Mais elle est à replacer dans le contexte d’une mise en

---

retarderont, je crois de la longueur d’un mile ; tandis que le messenger ne doit rien faire de plus que raconter son voyage avec sa bouche, et montrer sa lettre ; il est délivré de suite. Et bien qu’ils aillent ensemble sur la même route, si le messenger chemine parmi le beau blé, aucun homme ne sera en colère ni ne réclamera de caution – *Nécessité n’a pas de loi* – et aucun officier manorial ne sera appelé pour prendre son gage. Mais si le marchand chemine parmi le grain moyen, et qu’il arrive que l’officier le rencontre, lui, son chapeau, sa capuche ou ses gants, le marchand devra laisser l’argent de sa bourse ; et pourtant il sera retardé, je le crois, car la loi demande que les marchands payent une taxe pour leur marchandise dans de nombreuses places”.

Cette parabole soulève également la question de la manipulation par le poète de certains types de discours (voir ci-dessous, chapitre 12, p. 454-463).

<sup>157</sup> Pearsall, *C-Text*, p. 224 : “The suggestion here seems to be that the messenger, because he has no money to pay the fine, commits no offense in breaking the law. This is dubious and encourages the suspicion that *Rechelesness*’s praise of poverty, orthodox in itself for the most part, is motivated by a search for ‘cheap grace’, refusing the effort to learn and understand”.

Dans le même esprit, l’analyse de la pauvreté en termes de péchés capitaux par *Patience* au passus XIV, semble suggérer parfois que les pauvres pèchent moins que les riches parce qu’ils ne peuvent pas faire autrement (voir ci-dessous, chapitre 14, p. 517).

<sup>158</sup> Voir ci-dessus, p. 142-143.

abîme des défauts des frères. L'insistance sur le vêtement en particulier fait écho aux descriptions de la richesse des habits des frères. Par ailleurs, elle s'inscrit tout à fait dans la louange de la pauvreté effectuée par les Lollards. La pauvreté constituait un aspect important de leur doctrine. Anne Hudson a montré par exemple leur insistance sur l'humilité du vêtement, leur définition du pèlerinage comme soin des pauvres, leur conception de la répartition de la dîme et surtout la nécessité fondamentale de la pauvreté du clergé<sup>159</sup>.

La vision langlandienne de ces thèmes du travail et de la pauvreté est finalement très nuancée. Elle suggère l'acuité des conflits entre les différents discours exprimés dans le poème : discours des classes possédantes, discours des Ordres Mendiants sur la pauvreté évangélique et la justification du travail intellectuel, mais aussi discours poétique qui met en relief ses propres interrogations. Les autres poèmes apparaissent à cet égard moins riches. Il nous faut maintenant envisager, en contrepoint, la place de l'argent dans la société.

### *3. De l'argent et de sa place dans le siècle.*

Dans ce domaine, les tensions les plus nettes sont celles qui surgissent entre une vision très courante qui rejette les excès de la richesse (sans la proscrire) et insiste sur la responsabilité des riches vis-à-vis des pauvres et la reconnaissance du fait que l'argent est un mal nécessaire. Ces thèmes sont particulièrement présents dans *Piers* et dans *Wynnere and Wastoure*.

Une analyse factorielle par domaine lexical est ici possible<sup>160</sup>. Sa construction repose sur les termes *gold*, *liflode*, *mede*, *moneie*, *riche* et *silver*. Les résultats sont très semblables à ceux de l'analyse factorielle générale, mais quelques nuances suggestives apparaissent, surtout dans les deux premiers facteurs. Le premier facteur contribue pour 34% de la variance totale. Comme pour l'analyse générale, nous observons une opposition entre d'une part *Piers Plowman*, et d'autre part *Mum and the Sothsegger*, *Richard the Redeless* et *Wynnere and Wastoure*. Du côté de *Piers*, le vocabulaire spirituel est toujours très présent, mais le vocabulaire de l'échange (*taken*, *gyven*), ressort encore davantage, ainsi que *mede* et *gold*. Du côté des trois autres poèmes, plusieurs termes appartenant au vocabulaire juridique se dégagent (*pleyne*, *wrong*, *mayntene*), ainsi que des termes portant sur l'espace (*lond*, *reaume*). Comme pour la pauvreté, le vocabulaire juridique ressort donc de l'analyse de *Richard* et de

---

<sup>159</sup> A. Hudson, *The Premature Reformation*, Oxford, 1988, p. 144, 307-8 et 434-4. Sur ces deux derniers éléments, voir également la troisième partie.

<sup>160</sup> Annexe 3, p. 694-702.

*Mum*. *Wynne* et *waste* sont bien mis en valeur. Le deuxième facteur contribue pour 24,6% à la variance. Là encore, les oppositions entre les poèmes sont identiques à celles de l'analyse factorielle générale : *Richard* et *Mum* d'une part, pour lesquels se retrouve une forte présence d'un vocabulaire juridique ; *Wynnere and Wastoure* et *Pierce the Ploughman's Crede* d'autre part, pour lesquels nous avons déjà remarqué qu'ils étaient unis par le vocabulaire de l'argent. Il faut donc affiner cette analyse.

#### UN VOCABULAIRE ABONDANT.

Le vocabulaire de la richesse est assez varié pour autoriser une analyse lexicologique assez complète. Nous trouvons d'abord des termes définissant la richesse matérielle : *gold*, *silver*, *goodes*, *moneie*, *catel* et *possession*<sup>161</sup>. Dans *Piers*, ***gold*** {25}, qui ressort dans l'analyse factorielle du côté de ce poème, est surtout fréquent dans les passus II et III. D'ailleurs, les associations avec *mede* [7] sont très nombreuses. De même, les verbes associés concernent avant tout l'échange (*gyven* [6]). Parmi les substantifs, nombre d'entre eux portent sur différents aspects de la richesse, par exemple différentes monnaies (*grotes*, *moton*, *nobles*, *peny*). Parmi les personnages, nous retrouvons des catégories faisant l'objet de la suspicion de Langland (*friars*, *mynstrals*, *notaries*).

***Silver*** {47} est plus fréquent que *gold* et sa distribution plus étendue. Comme en français, c'est le terme le plus significatif pour représenter l'argent en général. Il n'est pas souvent employé dans son sens le plus matériel de métal. Les associations négatives sont ici assez nombreuses, en particulier pour tout ce qui touche la corruption et la convoitise (*Symonye* [3], *Judas* [3]). Les verbes de préemption sont également importants (*haven* [3], *taken* [2], *cacchen* [2]). Dans les catégories de personnages, le clergé domine largement (*preest(es)* [7], *frere/s* [2], *persons* [2], *somonours* [2]...). Des offices administratifs et juridiques apparaissent également (*sisours*, *registrers*, *mair*...).

***Catel*** {27} est associé à plusieurs termes négatifs (*coveitise* [3], *coveiten* [3], *combraunce*, *acomhren*, *overcomen*) et aux revenus du clergé (*chirche* [2], *almesse*, *tithe*). Les catégories de personnages les plus représentées sont en revanche laïques (*kyng* [3], *commune* [2], *knight*).

Les associations de ***moneie*** {15} sont davantage tournées vers le commerce (*marchaunts*, *merchandise*, *marchaunden*, *chaffareden*...). Il faut également noter la présence du terme *mete* [3].

---

<sup>161</sup> Annexe 3, p. 756-761.

**Goodes** {15} apparaît surtout dans les passus centraux du poème et représente avant tout les biens matériels. Les associations ne sont pas très positives (*Mede*, *Avarice*, *harlotes*...).

Quant au terme **possession** qui n'apparaît que dans *Piers Plowman* {7}, il permet surtout de montrer les limites de l'analyse lexicologique pour les faibles fréquences : les associations ne laissent pas apparaître que ce terme est utilisé par Langland essentiellement dans le sens de possession du clergé.

Dans les autres poèmes, les termes les plus présents sont *gold*, *silver* et *moneie*. Dans *Wynnere and Wastoure*, *gold* {8} et *silver* {5} sont plutôt employés dans le sens de métal que de valeur monétaire. Dans *Richard et Mum*, *silver* {4 et 8} et *gold* {2 et 3}, ne sont que peu associés à des personnages, mais surtout à des verbes exprimant l'échange. Dans *Mum*, *goodes* {5} est un terme plus neutre que dans *Piers*, souvent associé à la nourriture. Dans le *Crede*, *gold* {6} est surtout utilisé pour les décorations (*wyndowe/s* [2]), tandis que *silver* {5} et surtout *moneie* {11} sont avant tout associés aux frères et à leur cupidité. Là encore, cela confirme les résultats de l'analyse factorielle, bien que le vocabulaire juridique soit moins apparent.

Les termes *profit*, *richesse*, *tresor* et *coveitise* ont une dimension plus abstraite<sup>162</sup>. Dans *Piers*, l'association la plus importante de **profit** {11} est *commune*, comme qualificatif [3] et comme substantif [2]. Il s'agit davantage ici de la notion plus générale de bien commun, qui se retrouve dans *Mum and the Sothsegger* {8}, et sur laquelle il nous faudra revenir dans l'étude des conceptions du gouvernement. Dans ce dernier poème, il y a également plusieurs associations avec le travail (*travaille*, *werk*, *wirching*).

Les apparitions les plus fréquentes de **richesse** {25} se situent dans les passus centraux et en particulier dans le passus XIV, qui traite des mérites comparés de la richesse et de la pauvreté par rapport à la question du salut. Les associations principales vont dans ce sens (*poverté* [3], *hevenward* [2], *patience* [2]). Le terme est donc surtout envisagé dans sa dimension générale et abstraite, s'opposant symétriquement à *poverté*. Cet aspect est d'ailleurs confirmé par l'étude de l'environnement thématique, qui révèle une emphase sur le vocabulaire du paradis et de l'enfer. *Richesse* n'apparaît pas du tout dans les autres poèmes.

Il en est de même pour **tresor** {18} qui, chez Langland, endosse une connotation plus nettement spirituelle, même s'il y a un jeu de mots sur les différents sens de ce terme au passus I (vers 43 et suivants).

---

<sup>162</sup> Annexe 3, p. 762-767.

La distribution de *coveitise* {47}, employé surtout dans le sens de convoitise ou de cupidité<sup>163</sup>, est dans *Piers* assez uniforme. Les associations avec les membres du clergé sont très nombreuses (*clerkes* [4], *freres* [3], *preestes* [3]). L'opposition avec *Conscience* [7] est nette et le terme est également associé négativement au concept complexe de *kyndenesse* (*unkyndenesse* [4/13, soit le tiers du total], *unkyndely*)<sup>164</sup>. L'étude de l'environnement révèle également la présence de l'adjectif *unkynde*. Pour le reste, il y a de nombreuses associations avec le vocabulaire de la richesse, ce qui n'est pas surprenant (*catel* [3], *gold* [2], *cost/es* [2]...). Dans *The Simonie*, *coveitise* {5} est associé aux membres du clergé mais pas dans *Mum* {7}, où les associations concernent davantage le gouvernement (*kyng* [2], *counseil*).

Le verbe *coveiten* n'est présent que dans *Piers* {25}. Il semble plus neutre que le substantif, puisque les associations positives sont nombreuses, avec le terme *love* [4].

L'adjectif *riche* enfin, dans sa forme substantivée ou apparentée, n'apparaît que dans *Piers* {54}. La distribution, semblable à celle de *richesse*, montre qu'il est surtout présent dans les passus centraux, et là encore de manière écrasante dans le passus XIV {18}. Le fait qu'il ne soit, tout comme *richesse*, presque pas présent dans les premiers passus s'explique par le fait que d'autres termes y sont employés – essentiellement le terme *mede* – et que les catégories de riches y sont différenciées, alors que dans les passus centraux, les riches sont indifférenciés. Ainsi, ils ne sont pas toujours associés à la noblesse. *Riche* est d'abord associé à *povere* [14]. Par ailleurs, nous constatons une nette association avec les questions touchant au salut, avec les substantifs *hevene* [5], *ruthe* [5] et *pride* [2] ainsi que le verbe *rewarden* [3]. Mais les termes relevant de la richesse matérielle et de l'échange sont fréquents (*good/es* [3], *richesse* [3], *haven* [3], *delen* [2], *roben* [2]...). Lorsque le terme est complément d'objet, les verbes de conseil (*reden* [3], *recomenden*) sont très présents. L'étude de l'environnement révèle aussi la forte présence du terme *right* (substantif ou adjectif), ce qui permet d'insister sur la notion de droiture. Il y a donc une dimension spirituelle importante, même si les éléments matériels ne sont pas oubliés.

Un dernier terme fondamental est à envisager dans cette étude, présent avant tout dans *Piers* : *mede* {91 dont 84 dans les passus II à IV}<sup>165</sup>. Il faut rappeler que ce terme est particulièrement ambigu, puisqu'il couvre tous les sens possibles de don et de récompense, du sens divin à la corruption la plus basse. L'étude du terme ne lève pas toutes les ambiguïtés,

<sup>163</sup> Pour une étude de la convoitise en tant que péché capital, voir ci-dessous, chapitre 14, p. 501-519.

<sup>164</sup> Sur ce concept, voir ci-dessous, chapitre 15, p. 577-586.

<sup>165</sup> Annexe 3, p. 768-769.

même si *Mede* est fermement condamnée à la fin de la première vision. En outre, elle est compliquée par l'apparition de l'illusion lexicologique : il n'y a que deux associations avec *lawe*, ou encore avec *Conscience* alors qu'en fait, elles sont beaucoup plus nombreuses lorsque l'étude est faite dans l'autre sens (elles apparaissent surtout dans l'environnement thématique). En ce qui concerne les personnages, toutes les catégories de la société sont représentées, à commencer par le roi (*kyng* [12]). Le clergé et les hommes de lois sont très présents (*clerk/es* [4], *preestes* [3], *maistres* [3], *justices* [2], *men of law* [2]). C'est montrer l'universalité de *Mede* et l'importance de l'enjeu pour Langland. Les verbes utilisés renforcent l'impression d'une mainmise sur la société. Les verbes d'échange sont très nombreux (*taken* [10], *haven* [6], *given* [3], *craven* [2]), ainsi que ceux qui expriment une maîtrise ou une domination (*maken* [7], *amaistryen* [2]). Nous trouvons des termes juridiques (*pleden*, *maynprisen*). Les verbes à connotation négative sont par ailleurs importants (*destruyen*, *myshappen*, *noyen*, *shenden*...). Parmi les substantifs, ceux qui expriment le profit matériel sont fréquents (*hire* [3], *moneie* [2], *marchaundise* [2], *good/es* [2]...) ainsi que les termes à connotation négative (*meschief* [3], *maugree* [2], *mysdedes*). Inversement, *mede* est opposé à *mercy* [5] et à *truthe* [4]. Enfin, nous observons pour les qualificatifs une double tendance : d'une part, des mots indiquant la domination (*maister*), d'autre part la présence fréquente des termes *mayde* [8] et dans une moindre mesure *muliere* [2]. Est-ce lié à une idée de dépendance ? De fait, au début du passus III, *Mede* est montrée comme dépendante du roi qui est son tuteur légal. C'est d'ailleurs lui qui doit statuer sur son mariage. Au-delà de cette mise en contexte au sein du poème, peut-être une dimension plus générale est-elle à envisager. En ce qui concerne les poèmes de la tradition, le terme se retrouve surtout dans le *Crede* {7} et dans *Mum and the Sothsegger* {5}. Les associations sont plus attendues : ce sont les frères dans le *Crede*, et les problèmes soulevés par la *mayntenance* dans *Mum* 166.

Dans *Piers Plowman*, le vocabulaire de la richesse laisse donc apparaître une division entre des termes portant sur le monde de la matière et du profit et des termes plus abstraits et plus généraux. Dans le premier cas, ils se situent dans les passus traitant de la vision de la société séculière, tandis que dans le deuxième cas, on les retrouve dans les passus centraux portant sur la quête de *Dowel* – ce sont les termes *richesse* et *poverte*. Dans les autres poèmes, cette division ne se retrouve pas entre les termes, mais existe dans les associations de chacun d'entre eux, avec pour certains un fort aspect juridique. Il semble donc que, comme pour le concept de pauvreté, il faille distinguer entre la richesse perçue comme porteuse de tous les

---

166 Sur cette question, voir ci-dessous, chapitre 6, p. 276-280.

vices et la notion de profit en général, autrement dit entre une conception moralisatrice de la richesse et la place de l'argent au sein de la société d'autre part.

*THE HEIGHE WEY TO HEVENEWARD OFTE RICHESSE LETTETH*<sup>167</sup>.

L'étude lexicologique suggère que la critique de la richesse semble assez traditionnelle, autant dans *Piers* que dans les autres poèmes, même si la question est beaucoup plus développée dans le premier. La convoitise et la corruption font l'objet de virulentes dénonciations ; les catégories les plus critiquées sont les riches en général, et parmi eux les nobles, les marchands, et surtout le clergé<sup>168</sup>. De fait, de nombreux passages du poème de Langland ont des résonances connues, concernant la question du salut. Ceux-ci se situent surtout dans les passus centraux, consacrés à la quête de *Dowel* et à la question de la connaissance, ce que corrobore la distribution des termes<sup>169</sup>. Au passus X, *Studie* critique les riches, et ici, ils sont identifiés aux nobles. Les accusations principales portent sur leur égoïsme, avec pour corollaire leur manque d'hospitalité et de compassion envers les pauvres, ainsi que sur leur arrogance intellectuelle (vers 30-117). Ils sont par ailleurs associés aux mauvais ménestrels qui ne font que les détourner de leur devoir de compassion<sup>170</sup>. Plus loin dans le passus, *Scripture* exprime son scepticisme vis-à-vis de leur possibilité de salut :

Poul preveth it impossible riche men to have hevene.  
Salamon seith also that silver is worst to lovye :  
*Nichil iniquius quam amare pecuniam* ;  
And Caton kenneth us to coveiten it naught but as nede techeth :  
*Dilige denarium set parce dilige formam.*  
And patriarkes and prophetes and poetes bothe  
Writen to wissen us to wilne no richesse,  
And preiseden poverté with pacience ; the Apostles bereth witnesse  
That thei han eritage in hevene – and by trewe righte,  
Ther riche men no right may cleyme, but of ruthe and grace<sup>171</sup>.

Nous sommes ici confrontés à une vision traditionnelle des problèmes spirituels posés par la richesse, qui apparaît à plusieurs reprises dans le poème. Au passus XII, *Ymaginatif* compare la richesse et la connaissance (vers 51-58). C'est une association plus originale, qui

---

<sup>167</sup> *Piers Plowman* B, XIV 211 : “La richesse dresse souvent un obstacle sur la grand’route du Ciel”.

<sup>168</sup> Sur ce dernier, voir ci-dessous, chapitre 8, p. 316-322.

<sup>169</sup> Mais *Holy Chirche* l'évoque beaucoup dans son sermon du passus I.

<sup>170</sup> Sur les ménestrels, voir ci-dessous, chapitre 13, p. 489-492.

<sup>171</sup> *Piers Plowman* B X, 333-340 : “Saint Paul montre qu'il est impossible aux riches d'accéder au Ciel. Salomon, également, déclare qu'il n'y a pas d'objet d'amour plus bas que le lucre – *Il n'y a pas de pire chose que l'amour de l'argent* (Eccl 10 : 10). Et Caton conseille de ne s'en soucier qu'autant que la nécessité le dicte : *Respectez l'argent, mais non comme une fin* (*Distiques*, IV, 4). Les patriarches, les prophètes et les poètes aussi ont tous écrit pour nous conseiller de ne pas désirer la richesse, et ils ont chanté les louanges de la pauvreté acceptée avec patience. Les apôtres témoignent que ce sont les pauvres qui ont leur héritage dans le Ciel, un héritage qui leur appartient de droit, alors que les riches ne doivent pas prétendre au Ciel, et peuvent seulement l'obtenir par la faveur miséricordieuse [de Dieu]”.

s'explique, nous semble-t-il par le fait que la connaissance est, comme la richesse, un instrument de pouvoir et de supériorité. *Studie* critique les riches autant pour leur cupidité que pour leur arrogance intellectuelle<sup>172</sup>. Au passus XIII, les riches sont à nouveau critiqués par le biais de la confession d'*Haukyn* pour leur cupidité – mais cela concerne surtout les marchands (vers 354-398). À la fin du passus, les riches sont à nouveau mis en relation avec les ménestrels (vers 421-426). Cependant, c'est *Pacience*, au passus XIV, qui développe le plus la critique de la richesse. Arguant du fait que les riches avaient leur récompense sur terre et donné les conditions d'un salut possible, il énumère les difficultés causées par la richesse :

For sevene synnes ther ben, that assaillen us evere ;  
 The fend folweth hem alle and fondeth hem to helpe,  
 Ac with richesse tho ribaudes rathest men bigileth.  
 For ther that richesse regneth, reverences folweth,  
 And that is plesaunt to pride, in poore and in riche.  
 And the riche is reverenced by reson of his richesse  
 Ther the poore is put bihynde, and paraventure kan moore  
 Of wit and of wisdom, that fer away is bettre  
 Than richesse or reautee, and rather yherd in hevene.  
 For the riche hath muche to rekene, and right softe walketh ;  
 The heighe wey to heaveneward ofte richesse letteth –  
*Ita impossibile diviti* ...<sup>173</sup>.

Ce passage se rattache à une conception courante de la responsabilité des riches vis-à-vis des pauvres<sup>174</sup>. Dans les derniers passus, la critique des riches et de la richesse se retrouve à nouveau, notamment au passus XV dans la bouche d'*Anima* (331-340), et au passus XVII (261-281) ; mais les thèmes sont identiques.

Cette vision moralisatrice de la richesse se retrouve dans les autres poèmes, en particulier dans la version B de *The Simonie*, qui l'exprime de manière brutale :

Fore al is long on lordis that suffre thus it go.  
 They scholde mayntene the porayle, and they do noght therto,  
 But take methe and sle the folc in as moche as they may.  
 The pore han here her purgatorie ; the riche kepe here day  
 In Hell.

---

<sup>172</sup> Voir ci-dessous, chapitre 11, p. 433-434.

<sup>173</sup> *Piers Plowman* B XIV, 201-211a : “Il y a sept péchés qui nous harcèlent constamment ; le Diable les suit de près et fait de son mieux pour les aider. Mais c'est avec la richesse que ces démons captivent le plus vite les hommes. Car là où la richesse règne, la déférence suit et cela flatte l'orgueil, chez le pauvre comme chez le riche. Le riche est révérent en raison de ses deniers, tandis que le pauvre est rejeté en queue du cortège ; pourtant, ce pauvre est peut-être mieux pourvu en intelligence et en sagesse, qualités bien supérieures à la richesse ou à la puissance royale et tenues en plus haute estime au Ciel. Car le riche a beaucoup de comptes à rendre et doit marcher sur des oeufs. La richesse dresse souvent un obstacle sur la grand'route du Ciel – *Ainsi, il est impossible à un homme riche...* (cf. Math 19 : 23-4)”.

Pour l'étude des péchés capitaux, voir ci-dessous, chapitre 14, p. 501-519.

<sup>174</sup> Cf. Rubin, *Charity and Community*, *op. cit.*, p. 58 et suivantes.



That so scorneth God and hise can I non other telle<sup>175</sup>.

De même, l'auteur de *Mum and the Sothsegger* caricature la précipitation des riches à faire des dons sur leur lit de mort, alors qu'ils se sont comportés tout autrement durant leur vie :

There is a copie of couetise, how conscience is revled  
Whenne he hath gadrid a greete bagge and good at his wil,  
And wrongfully y-wonne hit thorough wiles of his hert,  
And is y-runne in riches thorough ryfling of the peuple,  
He maketh maisons deu therewith whenne he may live no lenger ;  
But while he had power of the penyes the poure had but lite.  
Hit is a high holynes and grete helth to the soule,  
A man to lyue in lustes alle his life-dayes  
And haue no pitie on the poure, ne parte with thaym nother,  
But holde hit euer in his hande til the herte breke.  
But thenne he shapeth for the soule whenne the sunne is dovne,  
But while the day durid he delte but a lite ;  
Now muche moste his merite be that mendeth so the poure,  
That gifeth his goode for god-is sake whenne his goste is passed<sup>176</sup>.

La richesse est donc vue comme un obstacle au salut, et les contraintes spirituelles pour les riches sont beaucoup plus importantes que pour les pauvres. C'est ailleurs qu'il faut chercher une analyse plus fine, dans le statut même de l'argent et du profit.

DE L'AMBIGUÏTÉ DE L'ARGENT EN GENERAL ET DE *MEDE* EN PARTICULIER.

Les interrogations sur la place de l'argent au sein de la société sont très développées dans *Piers Plowman*, surtout par le biais de *Mede*, mais aussi dans *Wynner and Wastoure*, que nous envisagerons dans un second temps. Dans *Richard* et dans *Mum*, il apparaît une conception juridique moins ambivalente.

L'analyse lexicologique de *Mede* a montré toute son ambiguïté. La mise en scène de ce concept dans la première vision pourrait cependant conduire à penser que Langland rejette ce concept et le profit en général. En effet, *Mede* est condamnée successivement par *Holy*

---

175 *The Simonie B*, 457-462 : "Tout cela a lieu à cause des seigneurs qui acceptent que cela se passe ainsi. Ils devraient soutenir les pauvres, mais ils ne font rien ; ils prennent de l'argent et tuent les gens, autant qu'ils le peuvent. Les pauvres ont ici leur purgatoire ; les riches ont leur rendez-vous en Enfer. De ceux qui méprisent Dieu et les siens, je ne peux dire moins".

176 *Mum and the Sothsegger*, 1683-1696 : "Il y a une copie sur Convoitise, sur la manière dont sa conscience est gouvernée quand il a rassemblé un grand sac et des biens à sa volonté, a frauduleusement gagné cela par des tromperies de son cœur, et s'élance dans la richesse par le vol du peuple ; il fait des maisons dieux quand il n'en a plus pour longtemps à vivre, mais pendant qu'il a le pouvoir des pièces, le pauvre n'a pas grand chose. C'est une grande sainteté et un grand bien pour l'âme, [que celles d']un homme qui vit toute sa vie dans les plaisirs, n'a aucune pitié des pauvres, ne partage rien avec eux, et tient toujours cela dans sa main jusqu'à ce que le cœur se brise. Alors il fait des provisions pour son âme quand le soleil décline, mais pendant que le jour dure, il ne donne pas grand chose ; combien grand doit être son mérite, à celui qui bénéficie ainsi au pauvre : en donnant ses biens pour l'amour de Dieu quand son esprit est parti."

*Chirche*, par *Conscience*, par *Reson* et enfin par le roi à la fin du passus IV. Au passus III, *Conscience* fait d'elle un portrait dévastateur :

For she is frele of hire feith, fikel of hire speche,  
And maketh men mysdo many score tymes.  
In trust of hire tresor she teneth ful manye :  
Wyves and widewes wantounnesse she techeth,  
And lereth hem lecherie that loveth hire yiftes.  
Youre fader she felled thorough false biheste,  
And hath apoisoned popes and peired Holy Chirche.  
Is noght a bettre baude, by Hym that me made,  
Bitwene hevene and helle, in erthe though men soght  
For she is tikel of hire tail, talewis of tonge,  
As commune as the cartwey to knaves and to alle –  
To monkes, to mynstrales, to meseles in hegges ;  
Sisours and somonours, swiche men hire preiseth,  
Sherreves of shires were shent if she ne were –  
For she dooth men lese hire lond and hire lif bothe.  
She leteth passe prisoners and paieth for hem ofte,  
And gyveth the gailers gold and grotes togidres  
To unfetter the Fals – fle where hym liketh ;  
And taketh the trewe bi the top and tieth hym faste,  
And hangeth hym for hatrede that harmede nevere<sup>177</sup>.

Toutes les catégories de la société subissent l'emprise de *Mede*, mais les clercs et les administrateurs lui sont davantage soumis. À première vue donc, Langland semble rejeter non seulement la richesse en général, mais aussi l'économie monétaire.

Pourtant, l'attitude de Langland à l'égard de ce rejet est plus complexe qu'il n'y paraît. Langland ne rejette pas complètement les échanges, mais est attaché à la théorie du juste prix<sup>178</sup>. Tout d'abord, *Conscience*, dans sa démonstration de la nocivité du personnage de *Mede*, prend bien soin de distinguer les différentes significations du terme. Aux vers 230-245,

---

<sup>177</sup> *Piers Plowman* B, III 122-141 : “Car elle est incapable de rester fidèle ; sa parole est trompeuse ; et encore et toujours, elle pousse les hommes à faire le mal. Elle nuit à une foule de gens qui attendent d'elle récompense. Elle enseigne les chemins de la promiscuité aux épouses et aux veuves, et elle donne des leçons de luxure à ceux qui aiment ses dons. Elle est celle qui a fait chuter votre père, par ses promesses trompeuses. Elle a empoisonné des papes, et elle a sapé la Sainte Église. Je le jure par Dieu qui m'a fait, vous ne pourriez trouver putain plus accomplie, si vous parcouriez la terre d'un bout à l'autre. Elle est prodigue de son sexe, et elle a la langue bien pendue. Telle une route ouverte, il n'est serviteur – et moine, ménestrel, ou lépreux qui loge dans les haies – qui ne lui passe dessus. Juristes et huissiers – telle est la sorte de gens qui l'honorent ; et les shérifs de comté seraient ruinés sans elle, car elle est cause que des hommes perdent à la fois leurs terres et leur vie. Elle paye souvent comptant pour obtenir la libération de prisonniers, et elle donne aux geôliers de l'or et des gros d'argent pour qu'ils délivrent Fausseté de ses chaînes et le laissent filer où bon lui semble. Mais l'honnête homme, celui qui n'a jamais causé de torts à personne, elle l'empoigne rudement par les cheveux, lui lie les mains et les pieds, et le fait pendre – tout cela par pure méchanceté”.

<sup>178</sup> Voir notamment J. Simpson, “Spirituality and Economics in Passus 1-7 of the B Text”, *YLS* 1, 1987, p. 83-103.

il envisage la rétribution divine<sup>179</sup>. Mais les vers suivants apparaissent plus significatifs pour notre propos immédiat :

That laborers and lewede leodes taken of hire maistres  
It is no manere mede but a mesurable hire.  
In marchaundise is no mede, I may it wel avowe :  
It is a permutacion apertly – a penyworth for another<sup>180</sup>.

Par ces vers, Langland reconnaît la validité de la rémunération des travailleurs et du commerce en général, malgré des doutes exprimés par ailleurs<sup>181</sup>. Cette affirmation éclate à la fin du passus V, lorsque *Piers* indique qu’il reçoit un juste salaire (*hire*) de la part de son employeur, *Truthe* (vers 537-555). Dans la version C, la confusion qui peut résulter des distinctions de *Conscience* des différentes sortes de *mede* est clarifiée par l’emploi d’un autre terme, *mercede*, et par une précision de son propos (C III 290-409). Ce passage a été fréquemment étudié parce qu’il fait appel à une métaphore grammaticale très élaborée<sup>182</sup>. Mais Martyn Miller a fait remarquer que Langland avait dans cette version considérablement clarifié ses idées sur l’influence de l’argent<sup>183</sup>. D’après la définition donnée aux vers 292-307, *Mede* représente l’argent ou la récompense donnée avant un service, c’est-à-dire la corruption, tandis que *mercede* signifie la rétribution donnée après l’accomplissement d’un service. Langland précise que cette dernière ne se trouve que dans trois cas, dans une relation entre un maître et son serviteur ou son employé, dans l’activité marchande et dans la relation entre un roi et ses sujets (vers 331 et suivants). C’est cette précision qui fait l’objet de la métaphore grammaticale. Martyn Miller montre que dans la suite de ses révisions, Langland systématise sa distinction entre bonnes et mauvaises récompenses, *mede* étant toujours utilisées pour ces dernières :

“Ces changements, majeurs comme mineurs, indiquent que Langland était au fait de l’importance de l’influence de l’argent dans la société et que son intention était de clarifier autant qu’il le pouvait ses vues sur cette influence. Ce qui a commencé dans le texte A comme l’argent, une force mauvaise dans la société ‘allégorisée’ sous la forme de *Lady Mede*, a été transformée tout au long des révisions dans ce qui est finalement apparu dans le texte C, une philosophie pleinement développée sur le fait que l’argent

---

<sup>179</sup> Voir ci-dessous, chapitre 14, p. 554-557.

<sup>180</sup> *Piers Plowman* B, III 255-8 : “Mais l’argent que reçoivent de leurs employeurs les travailleurs et les petites gens n’est une rétribution en aucune manière. Non, c’est un salaire approprié. Je reconnais volontiers que les transactions commerciales n’ont rien à voir avec la rétribution : ce sont, clairement, actes d’échange : un penny contre ce qui vaut un penny”.

<sup>181</sup> Voir ci-dessus, p. 129-130.

<sup>182</sup> Voir ci-dessous, chapitre 12, p. 448.

<sup>183</sup> M. Miller, “Meed, Mercede and Mercy : Langland’s Grammatical Metaphor and Its relation to *Piers Plowman* as a Whole”, *MP* 9, 1994, p. 73-84.

peut être à la fois bon et mauvais et que ce n'est pas l'argent en soi qui est mauvais, mais les motivations qui sous-tendent son accumulation et ses utilisations"184.

Cette conception – au moins telle qu'elle apparaît dans la version C – est à relier à sa perception plus large de la restitution dans le domaine spirituel185. Sur le plan de la société humaine cependant, ces clarifications sont éclairantes.

\*\*\*\*\*

*Wynnere and Wastoure* est un poème qui porte sur les questions de l'argent, de la prodigalité, de l'avarice et de leurs conséquences dans la société, ce qui nous intéresse ici au premier chef186. Les controverses sur la date du poème sont nombreuses187, mais quelque soit la date acceptée, il a été écrit entre 1352 et 1370, après la Grande Peste. Sur le plan historiographique, Stéphanie Trigg a bien résumé les directions prises par les études du poème, oscillant entre une explication minutieuse des allusions historiques et un formalisme critique188. Thomas Bestul a étudié tout le contexte littéraire du débat entre les deux personnages allégoriques, qu'il ramène aux catégories de la prodigalité et de l'avarice définies dans l'*Ethique* d'Aristote. *Wastoure* symboliserait la première et *Wynnere* la seconde189. Pourtant, il semble que les débats mis en scène dans le poème dépassent les conventions littéraires. Il faut envisager la différence entre théorie éthique et pratique économique, comme l'a suggéré l'éditrice du poème. Une analyse attentive des discours de *Wynnere* et de *Wastoure* laisse en effet apparaître nombre de points équivoques, qui ne se résolvent pas dans un simple schéma opposant la libéralité à l'avarice190.

Le personnage de *Wynnere* peut se ranger, à première vue, du côté de la description traditionnelle de la cupidité et des catégories qui y sont attachées. Dans sa bannière se

---

184 *Ibid*, p. 83 : "These changes, both major and minor, indicate that Langland was aware of the importance of the influence of money on society and that he was intent upon clarifying as much as he could his views on this influence. What began in the A-text as money, an evil force in society allegorized as Lady Mede, was transformed throughout the revisions into what finally appeared in the C-text, a fully developed philosophy that money can be both good and bad and it is not the money itself that is bad, but the motives behind its accumulation and its uses that are". Cela pourrait aussi expliquer l'impression de dépendance qui a été dégagée dans l'étude lexicologique : la notion même est dépendante de l'usage qu'on en fait.

185 Voir ci-dessous, chapitre 14, 554-557.

186 Analyse donnée dans l'annexe 1, p. 610-612.

187 Annexe 1, p. 610.

188 Trigg, *Wynnere and Wastoure*, p. xlvii : "...the poem's critical history can be divided fairly evenly in two movements : an old style historicism concerned to determine the political, intellectual and stylistic context of the poem, and a formalist criticism that pays little heed to the poem's undoubted interest in the disparity between ethical theory and economical practice".

189 T. Bestul, *Satire and Allegory in Wynnere and Wastoure*, Lincoln, 1974, p. 5-23.

190 Dans ce cas précis, une analyse lexicologique est difficile. L'étude de *wynnere* et de *wastoure* ne nous apprend pas grand chose, dans la mesure où ces termes servent essentiellement à introduire chacun des interlocuteurs.

retrouvent les marchands, le clergé, en particulier les ordres mendiants, et les hommes de loi (vers 137-192). Par ailleurs, il est décrit comme un marchand de laine par *Wastoure* :

“When thou haste waltered and went and wakede alle the nyghte,  
And iche a wy in this werlde that wonnes the abowte,  
And hase werpede thy wyde howses full of wolfe sakkes,  
The bemys benden at the rofe, siche bakone there hynges,  
Stuffed are sterlynges vndere stelen bowndes”<sup>191</sup>.

Le thème de l’avarice qui provoque l’insomnie était courant<sup>192</sup>. À plusieurs reprises, *Wastoure* emploie d’autres éléments traditionnels, comme le fait que le riche ne s’occupe pas des pauvres (vers 256-262), qu’il est voué à l’enfer (vers 441-444), et que ses aumônes de dernière minute ne servent à rien (vers 305-307) ; ce sont des éléments que nous avons déjà rencontrés. Pourtant, le passage où *Wynnere* se présente lui-même invite à une interprétation plus complexe du personnage :

“I hatt Wynnere, a wy that alle this werlde helpis  
For I lordes cane lere thurgh ledyng of wytt.  
Thoo that spedfully will spare and spende not to grete,  
Lyve appon littill-whattes I lufe hym the bettir.  
Witt wiendes me with and wysses me faire,  
Aye when gadir my gudes than glades myn hert”<sup>193</sup>.

Certes, il se présente comme un accumulateur de biens et un épargnant, mais il insiste aussi sur la bonne gestion des domaines seigneuriaux – il en fait plusieurs fois le reproche à *Wastoure* – ce qui le fait plutôt passer pour quelqu’un de mesuré. Inversement, certains reproches émis par *Wastoure* apparaissent en décalage par rapport à la vision traditionnelle de la cupidité. Au début de son troisième discours, il évoque le fait que le comportement de *Wynnere* (faire monter les prix du grain) conduit au désordre social :

“Woldeste thou hafe lordis to lyfe as laddes on fote,  
Prelates als prestes that the parischen ghemes,  
Prowde marchandes of pris as pedders in towne ?  
Late lordes lyfe als tham liste, laddes as tham falles”<sup>194</sup>.

---

191 *Wynnere and Wastoure* 248-52 : “Quand tu t’es tourné et retourné et que tu es resté éveillé toute la nuit – comme tout homme de cette terre qui vit avec toi – et que tu as rempli tes larges maisons de pleins de sacs de laine, les poutres se courbent sous le toit, à cause de tout le jambon qui y pend, et les sterlings sont bourrés sous les cercles de fer”.

192 Trigg, *Wynnere and Wastoure*, p. 33. Ce thème apparaît par exemple dans *Le Roman de la Rose* (vers 4975-5182).

193 *Wynnere and Wastoure* 221-27 : “Je m’appelle Gagneur, un homme qui aide ce monde dans son ensemble, car je peux instruire les seigneurs par la conduite de l’esprit. Ceux qui vont épargner avec succès et ne pas trop dépenser, et vivent avec de petites sommes, je les aime le mieux. L’habileté marche avec moi, et me guide bien ; chaque fois que mes biens s’accumulent, cela contente mon cœur”.

194 *Wynnere and Wastoure* 375-78 : “Veux-tu avoir des seigneurs qui vivent comme des gueux à pied ? Des prélats et des prêtres dont les paroissiens doivent s’occuper ? Des marchands fiers de leurs richesses [être] comme des colporteurs dans la ville ? Laisse les seigneurs vivre comme il leur plaît, et aux gens de peu ce qui doit leur advenir”.

*Wynnere* est ici assimilé à un profiteur, un parvenu qui risque d'anéantir l'ordre social. Le reproche tend ici vers une critique de classe, entre les marchands d'une part – les riches marchands proches des hautes sphères politiques – et les seigneurs. C'est une mise en scène de tensions existantes<sup>195</sup>.

Le personnage de *Wastoure* est peut-être ambivalent. Selon *Wynnere*, il représente globalement le type du seigneur orgueilleux et dépravé, dans ses dépenses excessives, ses banquets démesurés ou ses élégances extravagantes ; il est en outre décrit comme un très mauvais gestionnaire de domaine. Cependant, certains passages sont moins explicites et prennent une autre tournure, à tel point qu'on se demande s'il ne représente que ce type de seigneur. Le passage suivant en est la meilleure illustration :

“And thou wolte to the tauerne byfore the tonne-hede  
 Iche beryne redy with a bolle to blerren thyn eghne  
 Hete the whatte thou haue schalte and whatt thyn hert lykes  
 Wyfe, wedowe ou wenche that wonnes there aboute.  
 Then es there bott ‘fille in’ and ‘feche forthe’ florence to schewe  
 ‘Wee hee’ and ‘worthe vp’ wordes ynewe.  
 Bot when this wele es awaye the wyne moste be payede fore.  
 Than lympis yowe weddis to laye or youre londe selle,  
 For siche wikked werkes wery the oure lorde.  
 And forthi God laughte that he louede and leuede that other  
 Ich freke one felde ogh the ferdere be to wirche.  
 Tecche thy men for to tille and tynen thyn felde,  
 Rayse vp thi renthowse, ryme vp thi gherdes  
 Owthere hafe as thou haste done and hope aftir werse  
 That es firste the faylynge of fode and than the fire aftir  
 To brene the alle at a birre for thi bale dedis”<sup>196</sup>.

Les premiers vers rappellent avec insistance l'épisode de la taverne lors de la confession de *Gloton* au passus V de *Piers Plowman* (vers 307-319), tandis que la suite du passage loge à la même enseigne les seigneurs oisifs qui gèrent mal leur domaine et les travailleurs exigeants mais paresseux, évoqués au passus VI de *Piers*. Là encore se retrouve la peur des élites vis-à-vis des oisifs ; cette association entre seigneurs paresseux, qui se livrent à des pratiques

---

<sup>195</sup> Voir par exemple les procédures engagées à l'encontre des grands marchands-capitalistes lors du Parlement de 1376 (G. Holmes, *The Good Parliament*, Oxford, 1975).

<sup>196</sup> *Wynnere and Wastoure* 277-92 : “Et tu vas à la taverne, devant le sommet du tonneau ; chaque serviteur [se tient] prêt avec un bol à t'obscurcir les yeux. Tu commandes ce que tu veux et ce qui réjouit ton cœur, femme, veuve ou prostituée qui se tient par là. Alors, il n'y a que des ‘remplis’ et des ‘paye’ pour montrer ton argent, des ‘wahou’ et des ‘lève toi’, beaucoup de paroles. Mais quand l'amusement est fini, il faut payer pour ton vin. Alors, il advient que tu dois placer tes terres en gage ou les vendre ; pour de telles actions, que notre Seigneur te maudisse. Et puisque Dieu a accepté celui qui a aimé et a laissé l'autre, chaque travailleur dans le champ devrait être davantage inspiré par la peur pour travailler. Enseigne à tes hommes à cultiver et à enclore tes champs, restaure tes maisons à baux, nettoie tes terres encloses, ou tu auras ce que tu as accompli et [il faudra] s'attendre au pire, d'abord au manque de nourriture, et ensuite au feu, qui te brûlera instantanément pour tes horribles actes”.

terroristes, et travailleurs oisifs n'est pas tout à fait isolée. Anne Middleton montre en effet que dans le Statut de 1388, ces deux catégories sont mises en relation :

“Les principes par lesquels la pratique des livrées et la maintenance sont liées par ceux qui ont proposé ces mesures au vagabondage et au parasitisme de la charité publique... ne sont pas évidents au premier regard... Les parallèles sous-jacents, néanmoins, semblent plutôt être largement structurels et discursifs, affaire d'associations idéologiques... les deux [éléments] sont des manifestations des possibilités terrifiantes, latentes dans des allégeances extrêmement mobiles...”<sup>197</sup>.

Dans les deux cas, ce sont des éléments séditieux. L'association effectuée dans le poème entre les seigneurs oisifs et les vagabonds suggère que le malaise repéré pour la fin du siècle existait déjà dans les années 1350.

Le jugement du roi narré à la fin du poème renforce l'ambivalence des deux personnages, puisqu'il les présente sous un aspect négatif, sans pourtant les condamner. *Wynnere* est envoyé à la cour de Rome – traditionnellement associée à la cupidité – mais le roi lui donne l'ordre de se tenir prêt à participer à sa prochaine campagne, en lui assurant qu'il sera fait chevalier (vers 460-9 et 496-503). *Wastoure* est envoyé à Londres pour dépouiller ceux qui passeront à sa portée et son côté consumériste est encouragé (vers 472-495). Le moins que l'on puisse dire de ce jugement, c'est qu'il est loin d'être moralisateur.

La tension suggérée par Stéphanie Trigg entre dimension éthique et pratique apparaît cruciale, et se reflète dans les contradictions internes des deux personnages éponymes ainsi que dans leurs oppositions<sup>198</sup>. D'une part, *Wynnere* paraît défendre la position des élites qui ont été à l'origine de la réglementation du statut des travailleurs, et se placer à la fois du côté de la réaction seigneuriale et des Communes qui veulent défendre leurs intérêts économiques. Mais il incarne simultanément l'avarice et la cupidité. D'autre part, *Wastoure* apparaît à la fois comme le garant d'une éthique noble traditionnelle de libéralité dans un monde très hiérarchisé, mais il est également assimilé aux vagabonds et aux paresseux qui hantent tant le poème de Langland et les textes normatifs. De même que Langland, l'auteur de *Wynnere and*

---

<sup>197</sup> Middleton, “Acts of Vagrancy...”, *op. cit.*, p. 220 : “The principles by which livery and maintenance were linked, by those who proposed these measures, with vagrancy and parasitism on public charity, (...) are not at first glance obvious (...) The underlying parallel between them, however, seems rather to be broadly structural and discursive, matters of ideological association (...): both are manifestations of the fearsome possibilities latent in extremely mobile allegiances...”. Sur le système de la retenue, voir ci-dessous, chapitre 5, p. 199-204.

<sup>198</sup> Lois Roney, dans son article “*Wynnere and Wastoure's* ‘wyse wordes’: Teaching Economics and Nationalism in Fourteenth-Century England” (*Speculum* 69, 1994, p. 1070-1100) suggère que le poète de *Wynnere and Wastoure* serait un précurseur de la théorie économique du flot circulaire. Elle affirme que le vers 390 (*Whoso wele schal wyn a wastour moste be fynde*) “sets forth the economically sophisticated notion that all the separate economic transactions of everyday national life are intellectually interrelated. It condenses what twentieth-century economists call ‘circular-flow’ theory” (p. 1071). Cela nous semble quelque peu osé, d'autant qu'elle ne prend pas du tout en compte les moult ambigüités du texte.

*Wastoure* apparaît en fin de compte déconcerté par les implications de ces transformations, comme en témoigne le jugement du roi<sup>199</sup>. Ainsi, les réflexions sur la place de l'argent et de la société dépassent largement, au moins dans *Piers* et dans *Wynnere*, les critiques conventionnelles des méfaits de la richesse.

#### 4. Tentatives de résolutions.

Dans les pages précédentes, nous avons essayé de relever les différentes tentatives des poètes pour assimiler les écarts entre représentations véhiculées et transformations en cours à propos du travail, de l'argent et de la structure même de la société. Pour les auteurs de *Song of the Husbandman*, de *The Simonie*, de *Richard* et de *Mum*, l'approche est avant tout juridique et politique. Les poèmes les plus tardifs ont une réponse politique plus articulée qui dépasse la dénonciation des individus impliqués dans le processus de transformation de la société et de l'Etat. Sur un plan plus généralement social, la tentative de réponse la plus claire est celle de Langland, qui tente au passus XIX de proposer une vision idéale, voire utopique, d'une société chrétienne régénérée.

Avec la distribution des dons de *Grace* et la fondation de la forteresse chrétienne sous l'égide de *Piers*, nous observons une tentative de réconciliation forte entre les différentes tensions de la société perçues par Langland, une tentative où toutes les composantes de la société trouveraient leur place dans un ordre fusionnant à la fois le cadre féodal et les nouveautés apportées par ailleurs, tels que les métiers urbains et intellectuels. En effet, les dons de *Grace* sont présentés dans un cadre manorial ; juste après la distribution, *Grace* établit le gouvernement ainsi :

And crouneth Conscience kyng, and maketh Craft youre stiward,  
And after Craftes conseil clotheth yow and fede.  
For I make Piers the Plowman my procuratour and my reve  
And registrer to receyve redde quod debes.  
My prowor and my plowman Piers shal ben on erthe,  
And for to tilie truthe a teeme shal he have<sup>200</sup>.

---

199 Il faut certes tenir compte du fait que nous n'avons pas la fin du poème. Il semble cependant que la partie du jugement du roi qui subsiste montre bien cette perplexité, par son refus d'un jugement moral explicite des deux parties.

200 *Piers Plowman* B, XIX 258-263 : "Couronnez Conscience comme votre roi, faites d'Habileté votre intendant ; et suivez ses conseils pour vous vêtir et vous nourrir. Je fais de Pierre le Laboureur mon agent et mon officier. Ce sera mon commissaire, chargé de tenir les comptes de tous les *Redde quod debes*. Sur cette terre, Pierre doit être mon ravitailleur et mon laboureur ; et, pour cultiver la vérité, il disposera d'un équipage".



Mais au sein de ce schéma hiérarchique, où la conscience en tant que principe individuel et collectif a une place fondamentale<sup>201</sup>, les relations sont également horizontales (les nobles par exemple ne viennent pas en premier dans la distribution des dons) :

And gaf ech man a grace to gye with hymselfen,  
That Ydelnesse encombre hym noght, ne Envye ne Pride:  
*Divisiones graciarius sunt.*  
Some wytes he gaf wit. With wordes to shewe –  
Wit to wynne hir liflode with, as the world askelh,  
As prechours and preestes, and prentices of lawe –  
They lelly to lyve by labour of tonge,  
And by wit to wissen othere as grace hem wolde teche.  
And some he kennede craft and konnyng of sighte,  
With sellyng and by buggynge hir bilyve to wynne.  
And some he lered to laboure on lond and on watre,  
And lyve by that labour – a lele lif and a trewe.  
And some he taughte to tilie, to dyche and to thecche,  
To wynne with hir liflode bi loore of his techynge.  
And some to devyne and divide, diverse noumbres to kenne ;  
And some to compase craftily, and colours to make ;  
And some to se and to seye what sholde bifalle,  
Bothe of wele and of wo, telle it wel er it felle  
As astronomyens thorough astronomye, and filosofres wise.  
And some to ryde and to recovere that unrightfully was wonne  
He wissed hem wynne it ayein thorough wightnesse of handes,  
And fecchen it fro false men with Folvyles lawes.  
And some he lered to lyve in longynge to ben henned,  
In poverté and in pacience to preie for alle Cristene<sup>202</sup>.

Les discussions sur cet épisode sont nombreuses, en particulier entre David Aers et James Simpson. Tous deux sont d'accord sur le fait que ce schéma permet au travail de trouver sa place au sein de la dynamique du salut. Mais il nous semble nécessaire d'insister davantage sur le fait que ce sont ici tous les métiers qui peuvent participer du salut, et non pas seulement les métiers traditionnels – surtout le travail de la terre. Cette refondation est d'autant plus

---

<sup>201</sup> Voir ci-dessous, chapitre 15, p. 586-590.

<sup>202</sup> *Piers Plowman* B, XIX 228-250 : “Et il donna à chaque homme une grâce avec laquelle il puisse trouver son chemin, afin de ne pas être harcelé par Oisiveté, ou par Envie ou par Orgueil : *Il y a des grâces variées* (1 Cor 12 :4). A certains, il donna le pouvoir de l'intelligence et le don d'éloquence, pour gagner leur vie en ce bas monde : prêcheurs, prêtres, et étudiants en droit canon – de façon qu'ils mènent une vie honnête par le labeur de leur langue et utilisent leur intelligence pour instruire les autres en accord avec l'enseignement de Grâce. A certains, il donna des talents basés sur l'usage de leurs yeux, afin de gagner leur pain dans le commerce. A d'autres, il apprit les arts de l'agriculture et de la pêche, une forme de travail honorable et honnête. Et il enseigna à certains hommes à manoeuvrer la charrue, à creuser des fossés, à couvrir les toits de chaume, et à gagner ainsi leur vie, en suivant son enseignement. A certains, il apprit à calculer, à diviser, et à enseigner l'arithmétique ; à certains, il enseigna le dessin et la préparation des couleurs ; à d'autres, à prévoir et à prédire le futur, ce qui pouvait arriver en bien ou en mal avant que cela ne se produise ; c'est la fonction des astronomes et des savants. A d'autres encore, il apprit à monter à cheval et reconquérir des biens mal acquis, par la force et, si nécessaire, en utilisant les lois de Folville, pour prendre le dessus sur des criminels endurcis. A certains, Grâce inspira le désir de se détacher des préoccupations de ce monde, de vivre dans le dénuement et la résignation, en priant pour tous les Chrétiens”.

significative du fait que ce sont justement les métiers intellectuels et non directement productifs qui constituent surtout un problème pour Langland. Cela me paraît d'autant plus important que ces métiers sont souvent associés à *Mede*.

La divergence principale entre ces deux érudits porte sur le fait que selon James Simpson, cet idéal est en partie calqué sur le modèle fraternel que l'on peut trouver dans les guildes, et en particulier les guildes londoniennes. Il met cela en relation avec le fait qu'il y a une intense rivalité au sein de ces dernières, que Langland essaie de résoudre de manière imaginaire :

“Le principal intérêt de Langland est ici d'imaginer un contexte pour la rénovation de l'Eglise, et d'imaginer un contexte dans lequel la rivalité intense des métiers de Londres est résolue ; le modèle auquel il fait appel est celui de la fraternité...”<sup>203</sup>.

Mais selon David Aers, le problème de cet épisode est tout autre :

“Ce que la Pentecôte et Grace nous offrent est une vision utopique qui met de côté les ‘questions fondamentales’ soulevées par les relations économiques et sociales en Angleterre après la Peste Noire... Le poète a ainsi mis entre parenthèse les problèmes les plus ennuyeux sur la justice, les salaires, les conditions et le travail, en choisissant, de manière assez compréhensible, de ne pas retourner à la vision plus provocante de la première communauté chrétienne fondée dans les Actes des Apôtres”<sup>204</sup>.

Dans un autre article, il rejette d'ailleurs le fait que Langland puisse imaginer “un ordre social et ecclésiastique alternatif à la société et à la culture du marché dynamique”<sup>205</sup>. Il nous semble pourtant que la refondation du passus XIX représente une tentative de ce genre. Le propre des visions idéalisées n'est-il pas de laisser de côté les éléments les plus problématiques ? Le fait même que Langland ait voulu mettre en place une vision de la société réconciliant ses différentes contradictions, suggère que les représentations de la société sont alors en bouleversement (et pas seulement la société tout court). Et finalement, lorsqu'au passus XX, *Conscience* est obligé de partir en quête de son salut tout seul, et non plus dans le cadre de la société, il faut rappeler que dans la mise en place du passus XIX, c'est ce personnage qui en est à la tête. De même, lorsqu'aux vers 207-210 de ce même passus XX,

---

203 J. Simpson, “‘After craftes conseil clotheth yow and fede’ : Langland and London City Politics”, dans *England in the 14<sup>th</sup> century. Proceedings of the 1991 Harlaxton Symposium*, éd. N. Rogers, Stamford, 1993, p. 109-27, p. 127 : “Langland's main interest here is to imagine a context for the renovation of the Church, and to imagine a context in which the intense trade rivalry of his London is resolved ; the model to which he appeals is that of the fraternity...”.

204 D. Aers, “Justice and Wage-Labor after the Black Death : Some perplexities for William Langland”, dans *The Work of Work : Servitude, Slavery and Labor in Medieval England*, éd. A. J. Frantzen et M. Douglas, Glasgow, 1994, p. 169-190, p. 184 : “What Pentecost and Grace gives us is a utopian vision that sets aside ‘the fundamental questions’ thrown up by economic and social relations in England after the Black Death... The poet has thus bracketed the most vexing problems about justice, wages, conditions and work, while, understandably enough, choosing not to go back to the most challenging vision of early Christian community found in the Acts of the Apostles”.

205 “*Piers Plowman* and Problems in the Perception of Poverty”, *op. cit.* p. 21 : “an alternative social and ecclesiastical order to the dynamic market society and culture...”.

*Kynde* conseille à *Will* de ne pratiquer que le *craft* de l'amour, cela peut certes être interprété comme un rejet du travail terrestre, mais également comme un constat de la faillite de l'individu à accomplir avec amour ce même travail. Cela relève d'une dialectique entre la réflexion vis-à-vis des contraintes sociales et de la place de l'homme au sein de la société humaine et divine, sur laquelle nous reviendrons dans le dernier chapitre. Il y a donc une certaine cohérence, même si c'est une vision pessimiste qui semble finalement l'emporter.

Au-delà de l'aspect spirituel, fondamental, une tension très nette est repérable, entre le système "traditionnel", la reconnaissance de l'existence d'une économie davantage fondée sur la monnaie et le profit, symbolisée par la complexité du personnage de *Mede*, mais aussi par celle d'*Haukyn* et de *Will* et l'intégration de ces transformations dans un cadre idéologique en façonnement. Même si Langland penche du côté du système traditionnel, il y a des ambiguïtés qu'il ne résout pas ; au vu des éléments traités ci-dessus, il faut nuancer l'accusation de conservatisme dont il a souvent fait l'objet<sup>206</sup>. En fin de compte, c'est peut-être pour cela que son poème a été utilisé par les révoltés de 1381. En ce sens, l'analyse de Steven Justice sur cette utilisation peut prêter à discussion<sup>207</sup>. Nous avons déjà remarqué que selon cet auteur, c'est le langage de Langland et non ses idées, qui ont été récupérées dans les lettres de John Ball<sup>208</sup>. Pourtant, ses idées mêmes sont parfois équivoques et susceptibles d'interprétations divergentes. Les révisions de la version C, souvent perçues comme un rejet de cette utilisation, posent dans cette optique un certain nombre de problèmes<sup>209</sup>. Selon Steven Justice toujours, Langland, dans ces révisions, n'a pas fait disparaître tout ce qui avait pu mener les révoltés à l'utiliser. Il l'a posé autrement, pour reprendre le contrôle de son texte. Mais,

"En confrontant C à B, s'ajustant aux événements en cour, reconfigurant visiblement son texte pour le faire correspondre à la reconfiguration du discours public, Langland a effectivement enregistré, sans narrations, l'histoire contemporaine des tentatives de

---

206 Celles-ci sont nombreuses, mais Arthur Ferguson me semble bien les résumer dans son ouvrage *The Articulate Citizen and the English Renaissance* (Durham, 1965) : "It is this sense of social order, rather than any class feeling or any political conviction, that accounts for the paradoxical conservatism which made Langland, the prophet of hard work, the poet of the plowman, the acidulous critic of society in all its branches, at the same time the stout defender of things as they are." (p. 60) Il ajoute cependant quelques lignes plus loin que "In his preoccupation with Mede... there are indications of a deeper understanding of social forces than Gower was able to achieve."

207 S. Justice, *Writing and Rebellion, England in 1381*, Berkeley, 1994.

208 Voir ci-dessus, chapitre 3, p. 104-105.

209 Anne Hudson, dans son article "*Piers Plowman* and the Peasants Revolt, A Problem Revisited", *YLS* 8, 1995, p. 85-106, a émis l'hypothèse que c'était la version B, datée dans ce cas plus tardivement, qui constituait une réponse à la révolte. Mais ses arguments ne me semblent pas tout à fait convaincants, dans la mesure où certains éléments qu'elle donne pour appuyer son argumentation, comme le problème de la dépossession du clergé, me semblent davantage remis en cause par le poète après la révolte.

réforme sociale et religieuse... Il a abordé la révolte non comme une terreur isolée, unique et monstrueuse..., mais comme un moment dans l'histoire de la réforme”<sup>210</sup>.

Cela correspond à sa représentation idéalisée des paysans. Malcolm Godden montre qu'il y a dans ces révisions une clarification de sa conception du travail dans un sens positif<sup>211</sup>. Enfin, même la transformation du passage mettant en place la société idéale dans le prologue est sujette à discussion<sup>212</sup>. Dans la version C en effet, le pouvoir fondateur des *commune* disparaît :

Thenne cam ther a kyng, knyghthede hym ladde,  
Myght of tho men made hym to regne<sup>213</sup>.

Il est donc remplacé par celui des nobles. Cette transformation a généralement été envisagée comme une réaffirmation de la toute puissance du roi et des classes dominantes<sup>214</sup>. Mais Susan Crane propose une autre interprétation. Cette révision serait une reconnaissance du hiatus entre les événements et l'idéologie dominante<sup>215</sup>. Cette interprétation va dans le sens de nombreux autres indices et elle a le mérite d'exposer sans ambages les ambiguïtés du poème, qui interdisent toute explication péremptoire.

Langland n'est d'ailleurs pas le seul auteur à exprimer ces tensions, et le parallèle avec Chaucer est ici éclairant<sup>216</sup>. Certes, les différences entre ces deux auteurs sont importantes ; Chaucer se place en situation de distanciation beaucoup plus grande vis-à-vis des thèmes socio-politiques<sup>217</sup>. Néanmoins, dans son ouvrage *Social Chaucer*, Paul Strohm a montré que

---

210 Justice, *Writing and Rebellion*, *op. cit.*, p. 239 : “By playing C back against B, adjusting to intervening events, visibly reconfiguring his text to match the reconfiguration of public discourse, Langland in effect registered, without narrating, the contemporary history of attempts to reform social and religious life... he addressed the rising not as the isolated and monstrous and unique terror..., but as one moment in the history of reform”.

211 Godden, “Plowmen and hermits in Langland’s *Piers Plowman*”, *op. cit.*

212 Voir ci-dessus, citation des vers 112-123, p. 121-122.

213 *Piers Plowman* C, prol 139-40 : “Ensuite vint un Roi ; la Chevalerie le précédait ; le pouvoir de ces hommes l’a établi comme souverain.”

214 Cf. en particulier A. Baldwin, *The theme of government in Piers Plowman*, Cambridge, 1981.

215 S. Crane, “The Writing Lesson of 1381”, dans *Chaucer’s England literature in historical context*, *op. cit.*, p. 201-221, p. 213 : “The revised passage in Langland’s C-Text makes sense as an ideologically grounded repudiation of the rebels’ actions and their citations of *Piers Plowman*, yet the passage also marks contrary sense as an acknowledgment of the gap between ideology and event that was made evident in both the rising of 1381 and its suppression”.

216 D’autant plus qu’il y a des similarités importantes entre les prologues des deux poèmes. Selon Helen Cooper dans son article “Langland’s and Chaucer’s Prologues” (YLS 1, 1987, p. 71-81), Chaucer se serait inspiré du prologue de la version A de *Piers Plowman*.

217 Cf. D. Pearsall, *The Life of Geoffrey Chaucer*, Oxford, 1992, p. 244 : “... passages from Canterbury Tales... seemed to confirm the generally structural and aesthetic function of references to government and kingship, the organization of society, social class, social conflict of the poor. These are not Chaucer’s ‘subject’ as they are Langland’s”.

Ce phénomène s’expliquerait par le fait que, si les deux auteurs étaient également conscients des transformations de la société anglaise de la fin du XIV<sup>e</sup> siècle, Chaucer aurait été socialement davantage le produit de ces transformations – et dans un sens relativement privilégié – que Langland. Il aurait donc pu les appréhender d’une manière sereine, alors que les inquiétudes apparaissent profondes à travers *Piers Plowman*.

la construction des *Canterbury Tales* constituait une réponse littéraire aux transformations des rapports sociaux :

“Les variations génériques et stylistiques de Chaucer, et sa multiplication des différentes vocalités par lesquelles cette variation est soutenue, peut être vue comme une réponse de médiation au factionalisme et à la contradiction au sein de sa propre expérience sociale... L’entreprise esthétique de Chaucer de définition d’un espace littéraire permettant une libre interaction de différentes formes et styles peut être placée dans une relation réciproque avec l’entreprise sociale de définition d’un espace public hospitalier pour les différentes classes sociales aux envies sociales différentes”<sup>218</sup>.

La refondation du passus XIX participe de cette même volonté de définir – au moins de manière imaginaire – une nouvelle expression de rapports sociaux transformés, ce qui ne peut se faire que dans une société chrétienne régénérée.

\*\*\*\*\*

Les réflexions des poètes sur l’organisation de la société et son fonctionnement dépassent largement le cadre des stéréotypes. Dans les interstices de représentations convenues se glissent des indices qui suggèrent que les poètes tentent de comprendre les décalages entre réalités sociales, discours des élites et discours de résistance, la révolte de 1381 constituant à cet égard un phénomène important. Ainsi prennent-ils leur place au sein de cette “matrice productive” envisagée plus haut. En ce sens, les poèmes sont un des éléments qui permettent d’envisager des réseaux complexes d’idées en évolution. À cet égard, la perception du gouvernement par les poètes apparaît riche d’enseignements.

---

218 P. Strohm, *Social Chaucer*, Cambridge et Londres, 1989, p. 163-164 : “Chaucer’s generic and stylistic variation, and his multiplication of the different vocalities by which this variation is sustained, may be viewed as a mediated response to factionalism and contradiction within his own social experience... Chaucer’s esthetic enterprise of defining a literary space that permits free interaction of different forms and styles may be placed in reciprocal relation with the social enterprise of defining a public space hospitable to different social classes with diverse social impulses”.

CHAPITRE CINQ  
DU GOUVERNEMENT

Thanne kam ther a Kyng : Knyghthod hym ladde ;  
Might of the communes made hym to regne.  
And thanne cam Kynde Wit and clerkes he made  
For to counseillen the Kyng and the Commune save.  
The Kyng and Knyghtod and Clergie bothe  
Casten that the Commune sholde hem communes fynde.  
The Commune contrevod of Kynde Wit craftes,  
And for profit of al the peple plowmen ordeyned  
To tilie and to travaille as trewe lif asketh.  
The King and the Commune and Kynde Wit the thridde  
shopen lawe and leaute – ech lif to knowe his owene<sup>219</sup>.

Thenne softre I the soores to serche thaym withynne,  
And seurely to salve thaym and with a newe salve  
That the sothe-sigger hath sought many yeres  
And mighte not mete therewith for mvm and his ferys  
That bare a-weye the bagges and many a boxe eeke.  
Now forto conseille the king vnknytte I a bagge  
Where many a pryue poyse is preyntid withynne  
Yn bokes vnbredid in balade-wise made,  
Of vice and of vertue fulle to the margyn,  
That was not y-openyd this other half wintre<sup>220</sup>.

Le roi, la chevalerie, les *commune*, les clerks et *Kynde Wit* : cette vision idéale de la fondation du gouvernement, qui se trouve dans le prologue de la version B de *Piers Plowman*, est indissociable de la perception de l'organisation sociale. Il convient désormais d'aborder un autre aspect, celui du gouvernement proprement dit et de son fonctionnement. Il faut l'envisager tant dans ses dimensions concrètes<sup>221</sup> et idéalisées que dans la dialectique qui existe entre les deux<sup>222</sup>. Le second passage, extrait de *Mum and the Sothsegger*, fournit une

---

219 *Piers Plowman* B, Prol. 112-22 : "Ensuite vint un Roi ; la Chevalerie le précédait ; le pouvoir des Communes l'a établi comme souverain. Alors vint Bon Entendement, qui fit l'ordre des clerks, pour conseiller le Roi et protéger l'intérêt commun. Le Roi, avec la Chevalerie et les clerks, disposa que le peuple assurât leurs moyens de subsistance. Les Communes, par l'action de Bon Entendement, développèrent les compétences et les savoir-faire ; et pour le profit de tous désignèrent les laboureurs pour travailler et cultiver la terre en un honnête labeur. À eux trois, le Roi, les Communes et Bon Entendement, créèrent les lois et la justice – le principe de 'à chacun pour ce qui le concerne ; à chacun son bien'".

220 *Mum and the Sothsegger*, 1338-1347 : "J'ai alors adouci les blessures pour chercher à l'intérieur et les guérir tout à fait avec un nouveau remède que le diseur de vérité a cherché de nombreuses années et n'a pas pu trouver parce que Mum et ses associés avaient emporté les sacs et aussi de nombreuses boîtes. Et pour conseiller le roi, j'ai ouvert le sac où sont écrits de nombreux vers secrets dans des livres non scellés, à la manière des ballades, pleins jusqu'aux marges des vices et des vertus. Cela n'avait pas été ouvert dans la dernière moitié de l'hiver".

221 Par cette expression, nous entendons ce qui relève d'une approche plus ou moins directe des pratiques gouvernementales par les poètes.

222 Le thème du gouvernement a été abordé à plusieurs reprises dans les études sur *Piers Plowman*, et en particulier de manière spécifique par Anna Baldwin, dans son ouvrage du même nom (Cambridge, 1981). Cependant, nous le

autre piste. La nécessité, pour les poètes, de dire la vérité constitue un moteur fondamental de cette poésie ; c'est en cela que réside une grande part du projet politique des auteurs<sup>223</sup>. Dans ces vers, le narrateur s'implique directement dans le conseil au roi, puisque tout au long du poème, il n'a trouvé personne qui soit capable de le faire. En outre, il a reçu la bénédiction de l'autorité du poème, l'apiculteur (vers 1267-1297)<sup>224</sup>. Ce conseil prend la forme d'une critique virulente à l'encontre de diverses catégories corrompues, mais pas seulement. Ces deux passages permettent donc de cerner plusieurs thèmes d'interrogations : quelle vision ces poètes – et les autres – avaient-ils du bon et du mauvais gouvernement ? Comment ont-ils articulé ces visions avec l'observation des événements, très denses, du XIV<sup>e</sup> siècle anglais ? Pour tenter de répondre à ces questions, l'analyse lexicologique apparaît précieuse, dans la mesure où il existe un vocabulaire assez abondant. Il faudra ensuite aborder les différentes critiques présentes dans les poèmes et leurs implications, avant d'envisager la question de l'articulation de leur pensée, qui apparaît surtout dans leur utilisation d'images très variées.

### 1. Un vocabulaire cohérent.

Le champ lexical du politique dans les poèmes, surtout dans *Piers Plowman*, *Richard the Redeless* et *Mum and the Sothsegger*, se prête assez bien à une analyse statistique, dans la mesure où des termes fondamentaux sont utilisés. Dans un premier temps, il convient de se pencher sur les données de l'analyse factorielle par domaine lexical<sup>225</sup>. Pour la réaliser, nous avons employé l'environnement thématique des termes suivants, en nous concentrant avant tout sur les acteurs du gouvernement : *commune*, *counseil*, *knyght/es*, *kyng/es*, *lordes*<sup>226</sup>, *prince*, ainsi que *croune*. Les résultats de cette analyse indiquent que les oppositions entre les poèmes sont identiques à celles de l'analyse factorielle générale, à l'exception du troisième facteur.

Le premier facteur contribue pour 35,9% à la variance totale et oppose *Piers Plowman* à *Richard the Redeless*, *Wynnere and Wastoure* et surtout *Mum and the Sothsegger*. Du côté de *Piers*, le vocabulaire est très similaire à celui de l'analyse factorielle générale, avec une

---

verrons, nos analyses respectives diffèrent fréquemment. Par ailleurs, Arthur Ferguson analyse *Piers*, *Richard* et *Mum* dans *The Articulate Citizen and the English Renaissance*, Durham, North Carolina, 1965. Deux autres articles portent sur *Richard* et *Mum*, celui de Ruth Mohl, "Theories of Monarchy in *Mum and the Sothsegger*", *PMLA* 59, 1944, p. 26-44 et celui d'Helen Barr, "The Treatment of Natural Law in *Richard the Redeless* and *Mum and the Sothsegger*", *LSE*, 23, 1992, p. 49-80.

<sup>223</sup> Cette nécessité sera envisagée de manière générale dans la cinquième partie.

<sup>224</sup> Sur les questions soulevées par l'incarnation de cette autorité, voir ci-dessous, p. 238-240 et le chapitre 10, p. 393-394.

<sup>225</sup> Annexe 3, p. 703-711.

<sup>226</sup> Uniquement au pluriel, car au singulier, *lord* a plus fréquemment le sens de Dieu.

emphasis très importante sur le vocabulaire spirituel et sur celui de l'échange<sup>227</sup>. Du côté de *Mum* en revanche, les nuances par rapport à l'analyse générale sont notables. Le vocabulaire politique ressort bien davantage, puisque les principaux termes choisis pour l'analyse lexicologique se situent de ce côté du graphique : *governen, prince, reaume, leden, sovereyn, croune*... Le vocabulaire juridique est également très présent, avec des mots tels que *apeiren, mayntene, doom, faute*... Les autres aspects repérés dans l'analyse factorielle générale (vocabulaire de l'action par exemple) n'ont pas disparu, mais se dégagent moins nettement.

Le second facteur contribue pour 27,2% à la variance. *Pierce the Ploughman's Crede* et dans une moindre mesure *Wynnere and Wastoure* s'opposent à *Richard* et à *Mum*. Du côté des premiers poèmes, nous retrouvons le vocabulaire de la richesse et de la corruption qui unit les deux textes, comme nous l'avions noté pour l'analyse générale. Du côté de *Richard* et de *Mum*, le même type de vocabulaire que pour le premier facteur apparaît, avec cependant quelques termes qui se rapportent davantage aux principes du gouvernement et qui sont plus fréquents dans *Piers Plowman* : *kynde, conscience, reson, kepen*.

Le troisième facteur enfin (18,2% de la variance), fait apparaître une opposition entre *The Simonie* (qui n'apparaît dans l'analyse générale que dans le quatrième facteur) et le *Crede*. Du côté du premier texte, nous retrouvons essentiellement des catégories d'individus – et d'abord celles du clergé – mais aussi des termes évoquant les territoires (*lond, contree, town*). Plusieurs termes sont tournés vers la critique (*shame, pride, curse*), ce qui nous renvoie au fait que le poème a pour objet premier la dénonciation des maux de ce monde. Dans le *Crede*, le vocabulaire est essentiellement de nature spirituelle (*clene, pure, Crist, bileve*).

Ainsi, un système complexe d'opposition entre les poèmes peut être observé, entre ceux qui abordent le champ du politique et les autres. Au sein de la première catégorie, une double opposition peut être dégagée entre d'une part les poèmes qui abordent la question de manière articulée et ceux qui restent dans le domaine de la dénonciation, et d'autre part entre *Piers Plowman*, axé sur le vocabulaire spirituel, et *Richard, Mum* mais aussi *Wynnere*, beaucoup plus pragmatiques. Cette analyse nécessite d'être affinée par l'analyse lexicologique, d'autant qu'elle exclut les "petits poèmes" qui doivent être pris en considération. Nous envisagerons dans un premier temps les acteurs puis les différentes notions qui peuvent se rapporter au gouvernement.

---

<sup>227</sup> Voir ci-dessus, introduction, p. 26-29.



## LES ACTEURS.

Ils comprennent le roi, les nobles (*lordes* et *knyghtes*), les *commune* et les administrateurs. Le terme *counseil* se référant à la fois aux acteurs et à la notion, nous le traiterons dans le second point.

### • *Le roi.*

Le terme *kyng* est sans conteste un des plus fréquents – toutes catégories confondues – dans les poèmes<sup>228</sup>. Il est d'ailleurs neutre dans les deux premiers facteurs de l'analyse.

Dans la version B de *Piers Plowman*, l'analyse de la distribution de *kyng/es* {126+18} est relativement simple. Au singulier, les fréquences les plus grandes se situent dans le prologue et les quatre premiers passus {72 soit 57% du total}. Cela s'explique par le fait que ces cinq premiers chapitres sont consacrés à la *visio*, c'est-à-dire à la présentation de la société avec en particulier l'histoire de *Mede*, introduite à la cour du roi. Dans la suite du poème, le terme n'apparaît plus qu'épisodiquement, à l'exception des passus XVIII et XIX, {27, soit 20,5% du total}, qui portent sur le Christ et la réorganisation de la société. Les catégories habituellement retenues pour l'analyse ont été affinées.

Les verbes les plus fréquents sont ceux qui expriment un commandement (*comaunden* [3], *hoten* [2]), l'assentiment ou l'accord (*assenten* [3], *graunten* [2]) et le dialogue (*sayen* [5], *tellen* [8]). Il y a également des verbes d'autorité ou de protection, tandis que d'autres concernent les fonctions royales (*rulen* [2], *kepen* [5], *conqueren*, *defenden* [2]). Ces catégories sont peu surprenantes. Beaucoup de ces verbes montrent le roi dans ses différentes actions – celles de commandement, d'écoute et de dialogue, d'autorité. Le verbe *assenten* est mis en valeur par l'étude de l'environnement thématique : c'est l'attirance la plus forte. Il indique l'importance du dialogue avec la société politique, élément crucial sur lequel nous reviendrons. Quelques verbes résonnent cependant plus curieusement. C'est le cas du verbe *confessen*, que l'on trouve dans un passage d'avertissement au clergé sur sa possible dépossession. Il soulève la question des rapports entre pouvoir séculier et ecclésiastique<sup>229</sup>. Lorsque *kyng* est complément d'objet, les verbes principaux sont liés à la nature royale (*crounen* [6]), au conseil (*counseillen* [4], *construen* [2]) ou encore à la révérence (*knellen* [3]). Le dialogue est également important, non seulement avec les verbes de conseil, mais aussi avec d'autres tels que *carpen* ou *claymen*...

---

<sup>228</sup> Annexe 3, p. 70-75.

<sup>229</sup> Cette question sera traitée dans la troisième partie sur le clergé, notamment dans le chapitre 10.

Les personnages se répartissent de la façon suivante. Un premier groupe est constitué par les personnages de la maison royale et par ceux qui participent au gouvernement du royaume, nobles et administrateurs (*knyght/es* [8], *constable/s* [3]...). Le *counseil* (conseillers ou conseil institutionnel) est mis en avant, puisque tous sens confondus, ses associations avec *kyng* constituent plus du tiers de ses occurrences [8]. Un second groupe comprend des allégories dont certaines sont les interlocutrices directes du roi dans les premiers passus : *Conscience* [15], *Reson* [7] et *Mede* [17]. Vient ensuite le groupe des “personnages royaux ou assimilés”. En ce qui concerne les rois anciens, seuls deux apparaissent, David [2] et Nabuchodonosor, sans compter le terme plus générique de César et les rois mages. En fait, il y a d’autres rois bibliques dans le poème, par exemple Saul et Agag (qui apparaissent aux vers 259-79 du passus III) ; Salomon est fréquemment cité, mais surtout en tant qu’auteur de livres bibliques. L’association principale est cependant le Christ [7]. Le fait même que les deux termes soient associés est révélateur de la vision que le poète peut avoir du Christ et de sa divinité<sup>230</sup>, mais fournit également des indices sur sa conception de la royauté. Enfin, le terme *commune* [13], est à situer à part, du fait de son ambiguïté<sup>231</sup>. C’est l’association la plus importante (elle ressort également dans l’environnement thématique), et nous verrons qu’elle est complexe.

Dans le domaine des notions, une tentative de typologie est encore possible. Nous pouvons distinguer celles qui relèvent du domaine purement royal, celles se rapportant au royaume (*reaume* [5], *kyngdom* [2]), ainsi que celles exprimant la royauté elle-même (*croune* [7], *lordshipe*, *rightful rulyng*). Le terme *lawe/s* [4] apparaît assez peu en association avec *kyng*, alors que le contenu du poème suggère un rapport plus net. Cela est sans doute en partie lié au manque d’allitération entre les deux termes. Peut-être est-ce dû au fait que les premiers passus du poème montrent davantage la justice royale en action<sup>232</sup>. Par ailleurs, un certain nombre de qualités ou de vertus sont associées au roi, comme l’amour (*love* [2]). Quant aux notions négatives ou ambiguës, elles sont à l’exception de *mede* très peu présentes, à part la colère (*wrathe* [2]) et la culpabilité (*gilt* [2]).

Au pluriel, *kynges* est beaucoup moins fréquent {18}. Il est utilisé le plus souvent dans des énumérations de catégories de personnages ( *knyghtes* [5], *kaysers* [2]).

---

<sup>230</sup> Sur le Christ, voir ci-dessous, chapitre 14, p. 526-531.

<sup>231</sup> Voir ci-dessous, 184-185.

<sup>232</sup> Voir ci-dessous, chapitre 6, p. 267-268.

Dans la version C, *kyng/es* est encore plus fréquent {140+6}. La comparaison s'avère fructueuse, en particulier dans les deux premières visions, d'autant que les différences entre les versions, nous le verrons, sont délicates à interpréter et ont fait l'objet de multiples controverses. Il m'a donc paru utile de présenter ici des tableaux des associations spécifiques à ces deux visions plus compacts qu'en annexe.

**Tableau 1** – les associations *kyng* dans les deux premières visions de la version B {81}233.

Personnages	Substantifs	Qualificatifs	Verbes
Mede <b>16</b>	counsel <b>4</b>	cristene	tellen <b>4</b>
Conscience <b>13</b>	reaume <b>4</b>	crouned	assenten <b>3</b>
Reson <b>6</b>	croune <b>3</b>	<i>kyngene</i>	callen <b>3</b>
Pees <b>3</b>	wille <b>3</b>	<i>lord</i>	comen <b>3</b>
<i>Daniel</i> <b>2</b>	catel <b>2</b>	sire	cacchen <b>2</b>
God <b>2</b>	dremels <b>2</b>		comaunden <b>2</b>
Wrong <b>2</b>	erthe <b>2</b>	curteisly <b>2</b>	graunten <b>2</b>
<i>Cesar</i>	knyghthod <b>2</b>		haven <b>2</b>
<i>cherubyn</i>	lawes <b>2</b>		highte <b>2</b>
Clergie	lond <b>2</b>		kepen <b>2</b>
<i>David</i>	mede <b>2</b>		apeiren
Crist	myght <b>2</b>		<i>casten</i>
Fals	silver <b>2</b>		<i>construen</i>
Favel	cheker		gyven
Grace	cros		knowen
Kynde Wit	grace		<i>knyghten</i>
<i>Nabugodonosor</i>	kith		<i>loken</i>
<i>seraphyn</i>	kyn		lovyen
Wastour	kyngliche		<i>overcarken</i>
Wisdom	<i>lordshipe</i>		ruken
Wit	love		seyen
	mercy		suffren
commune <b>7</b>	meschief		sweren
clerk/es <b>5</b>	Normandie		
mair/s <b>3</b>	offices		<u>cod &amp; autres :</u>
constable/s <b>2</b>	pees		counseillen <b>4</b>
justices <b>2</b>	sothe		knellen <b>2</b>
knyght/es <b>2</b>	tresor		serven <b>2</b>
men <b>2</b>	wrathe		carpen
bachelers			cursen
baillies			<i>helpen</i>
bedeles			kepen
bisshopes			killen
confessour			kyssen
<i>Lawe</i>			lenen
<i>lunatik</i>			louten
<i>peple</i>			overcomen
<i>sergeants</i>			preien
			seyen
			techen
			wissen
			<i>worshipe</i>

233 Les mots en italiques sont ceux qui n'apparaissent pas dans l'une ou l'autre version ; les mots soulignés dans le tableau 2 sont ceux dont la fréquence varie.

**Tableau 2** – les associations de *kyng* dans les deux premières visions de la version C {94}.

Personnages	Substantifs	Qualificatifs	Verbes
<u>Conscience</u> <b>28</b>	<u>counsel</u> <b>7</b>	cristene	<u>comen</u> <b>5</b>
<u>Mede</u> <b>10</b>	<u>court/es</u> <b>7</b>	crouned	<u>gyven</u> <b>4</b>
<u>Reson</u> <b>5</b>	<u>wille</u> <b>6</b>	sire	<u>kepen</u> <b>3</b>
<i>Saul</i> <b>2</b>	reaume <b>4</b>		<u>tellen</u> <b>3</b>
Clergie	<u>catel</u> <b>3</b>	curteisly <b>2</b>	<u>assenten</u> <b>2</b>
Crist	croune <b>3</b>	<i>sothly</i>	comaunden <b>2</b>
Fals	<u>lawe/s</u> <b>3</b>		graunten <b>2</b>
<i>Falsnesse</i>	<i>kynde</i> <b>2</b>		haven <b>2</b>
Favel	<u>mercy</u> <b>2</b>		<i>helpen</i> <b>2</b>
God	silver <b>2</b>		highte <b>2</b>
Kynde Wit	sothe <b>2</b>		<u>knownen</u> <b>2</b>
<u>Pees</u>	<i>antecedent</i>		<u>seyen</u> <b>2</b>
Wastour	<i>claymes</i>		apeiren
Wisdom	<i>commune profit</i>		<u>cacchen</u>
Wit	<i>confort</i>		<u>callen</u>
<u>Wrong</u>	<i>contrees</i>		<i>claymen</i>
	<i>cortesie</i>		<i>confessen</i>
<u>commune</u> <b>12</b>	<i>cost</i>		<i>conqueren</i>
<u>clerk/es</u> <b>7</b>	<i>coveitise</i>		<i>desalowen</i>
<i>enemyes</i> <b>3</b>	<i>cronicles</i>		<i>gretten</i>
<u>justice/s</u> <b>3</b>	<i>custume</i>		<i>heren</i>
<i>kayser</i> <b>3</b>	<u>erthe</u>		<i>letten</i>
<u>mair/s</u> <b>3</b>	<i>giftes</i>		lovyen
<i>pope</i> <b>3</b>	grace		rulen
<u>confessour/s</u> <b>2</b>	<i>helpe</i>		<i>saven</i>
constable <b>2</b>	<i>hevene</i>		<i>shryven</i>
knyght/es <b>2</b>	<i>holy chirche</i>		suffren
<i>lord/es</i> <b>2</b>	kith		sweren
bachelers	<u>knyghthod</u>		<i>taken</i>
baillies	kyn		<i>wolde</i>
bedeles	kyngliche		
bisshopes	<i>leaute</i>		<u>cod &amp; autres :</u>
<i>maistres</i>	love		counseillen <b>4</b>
<i>marshal</i>	<i>mede</i>		<i>claymen</i> <b>2</b>
<u>men</u>	pees		<u>overcomen</u> <b>2</b>
<i>mynstrales</i>	<i>rente</i>		<i>accusen to</i>
<i>religion</i>	<i>reson</i>		carpen
	tresor		<i>desplesen</i>
	<i>worshipe</i>		kepen
			<u>knelen</u>
			killen
			kyssen
			louten
			<i>metten</i>
			preien
			seyen
			<u>serven</u>
			<i>sparen</i>
			wissen
			<i>ycomen</i>

Si les grandes lignes restent identiques, quelques nuances de la version C sont remarquables, en premier lieu le plus grand nombre d'occurrences {94 au lieu de 81}, en particulier dans le passus III {40 au lieu de 27}. Dans les fortes fréquences, nous constatons – pour les personnages – que le terme *Conscience*, déjà fréquent dans la version B, domine

davantage dans la version C, alors que *Mede* apparaît un peu moins. La fréquence de *commune* double pratiquement. Parmi les notions, les associations à *counseil*, et surtout à *wille* sont plus importantes. Pour les verbes, les nuances sont moindres, mis à part des fréquences plus fortes pour *gyven* et *kepen*. Quant aux associations nouvelles, elles concernent surtout les termes juridiques. Le plus important est *court/es*, inexistant dans cette partie de la version B. Mais il y a aussi d'autres termes, tels que *clayme* et *claymen*, *accusen*... Cela va dans le sens d'une tendance plus générale : la version C contient encore plus de termes juridiques que la version B234.

Dans les poèmes de commémoration (*Death of Edward I*, *Death of Edward III*) ainsi que dans *Summer Sunday*, l'étude statistique est rendue très aléatoire par leur brièveté. Cependant, s'il y a bien un terme qui revient fréquemment, au moins dans *Death of Edward I* {12} et *Summer Sunday* {8}, c'est *kyng*. Dans *Death of Edward I*, le roi apparaît surtout comme un chevalier et un roi guerrier (*chiualerie*, *bataille*, *conquerour*), alors que dans *Summer Sunday*, les signes de la royauté sont privilégiés (*myght*, *kyngus*, *crounen* [2]).

Dans *The Simonie* {11}, les associations les plus nombreuses sont celles qui relèvent de l'argent (*mede*, *silver*, *taxacioun*, *tresor*), ce qui est tout à fait logique étant donné les thèmes du poème.

Dans *Wynnere and Wastoure* {18}, les termes les plus fréquents portent sur la notion de territoire (*kythe*, *lond*, *kyngdom*) et sa protection (*kepen* [2]).

Dans les poèmes de la tradition, le terme apparaît dans *Richard* {18}, dans *Mum* {34} et dans *The Crowned Kyng* {9}. Les points communs sont nombreux. Dans les trois poèmes, le verbe le plus fréquent est *knownen* (*Richard* [3], *Mum* [4], *Crowned kyng* [2]). Pour le reste, les différentes catégories distinguées pour *Piers Plowman* se retrouvent, dans une proportion plus faible. Les catégories les plus représentées relèvent du conseil, surtout dans *Mum* [8] et de la noblesse : *lordes* (*Richard* [3], *Mum* [3]) et *knyght/es* (*Mum* [4]). Dans *Mum*, le clergé est également très présent (*clerk/es* [3], *clergie*). Enfin, l'étude des notions fait apparaître une absence assez surprenante des vertus et des qualités, à l'exception du terme *curteisie* [2] dans *The Crowned kyng*. Ce sont les aspects relevant de la royauté qui dominent, avec notamment la couronne (*Richard* [3], *Mum* [3]) mais aussi des termes juridiques, surtout dans *Mum* (*lawe* [2], *custume*, *court* [4]). Cela ne signifie pas que l'étude des qualités soit absente des poèmes, mais leur optique diffère de celle de *Piers*, ce qui est cohérent avec les résultats de l'analyse factorielle. Au pluriel, le terme est pratiquement absent.

---

234 Voir ci-dessous, chapitre 6, p. 257-258.

Trois autres termes sont parfois employés pour qualifier le roi : *lord*, *sovereyn* et *prince*, surtout dans les poèmes de la tradition. Dans *Piers*, *lord* n'est associé que 4 fois à *kyng*. *Sovereyn/s*<sup>235</sup> se trouve surtout dans *Mum* {10 + 10}. Les associations sont plus générales, et en fait, dans la plupart des cas, le terme signifie seigneur et n'a pas notre sens moderne de souverain ; il est cependant mis en relation avec un terme beaucoup plus rare, *suget* [2], qui n'apparaît pas du tout dans les poèmes antérieurs. Cela est lié sans doute au fait que ces poèmes sont plus tardifs, et même si cela peut sembler anecdotique, cette relation est intéressante pour l'évolution du concept de la souveraineté. *Prince/s* enfin<sup>236</sup>, que l'on retrouve tant dans *Piers* [5] que dans *Richard* [6] et dans *Mum* [5], est également un terme général, dont le sens est semblable à notre mot français, comme désignant les grands de ce monde, ou encore Dieu.

Deux autres termes sont à envisager en relation avec le roi, bien qu'ils ne fassent pas partie des acteurs. Le premier est le substantif *croune/s*<sup>237</sup>. Dans *Piers Plowman* {17}, il est avant tout associé à *kyng* [8], mais aussi à *Crist* [4] et à la croix [2]. Dans la tradition, il est relativement fréquent dans *Richard* {9} et dans *Mum* {11}. Dans ces deux textes, la dimension christique est pratiquement absente, et les associations sont plus variées, tout en restant dans le domaine du gouvernement (*kyng*, *counseil*, *custume*...). On notera la présence du terme *kynde* à deux reprises dans *Mum*. *Croune* apparaît ici, davantage que dans les autres poèmes, comme une notion abstraite, liée au royaume<sup>238</sup>. Le second est le verbe *crounen*. Celui-ci est peu fréquent et il est surtout utilisé dans sa forme de participe passé, comme qualificatif du roi.

#### • Les nobles.

Les termes *lord/es* et *knyght/es* dans *Piers Plowman* ont déjà été envisagés dans l'étude de la société<sup>239</sup>. On peut rappeler que le premier est moins lié à *kyng* que le second, mais que dans les deux cas, les associations avec le terme *lawe/s* sont importantes.

Qu'en est-il dans les poèmes de la tradition ? *Lord* dans le sens de seigneur apparaît surtout dans *Richard* {7/8}, dans *Mum* {12/13} et dans *The Crowned Kyng* {6/9}. Dans *Richard*, l'association principale est *lond* [3], mais les autres termes relèvent surtout du

---

<sup>235</sup> Annexe 3, p. 776-777.

<sup>236</sup> Annexe 3, p. 775-776.

<sup>237</sup> Annexe 3, p. 777-778.

<sup>238</sup> Cf. E. Kantorowicz, *Les Deux Corps du Roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, traduction J.P. et N. Genet, Paris, 1989. Voir ci-dessous, p. 234-235.

<sup>239</sup> Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 127 ; annexe 3, p. 736-742.

gouvernement (*gouuernance, law*). Dans *Mum*, les associations sont assez variées ; elles concernent le gouvernement du seigneur (*household*) ou du pays (*reaume, law, gouernen*). Dans *The Crowned kyng*, le terme désigne surtout le roi. Au pluriel, *lordes* est plus fréquent dans *Richard* {10} et dans *Mum* {13}. Les associations sont du même type, avec une insistance sur *lawe* [3] dans *Richard*. L'utilisation de ce terme, au singulier comme au pluriel, laisse percevoir une évolution vers une dimension davantage tournée vers le gouvernement du pays que dans *Piers Plowman*.

Un autre terme est utilisé pour désigner la noblesse, **grete**, qualificatif substantivé<sup>240</sup>, dans *Richard* [5] et dans *Mum* [11], alors qu'il n'apparaît qu'une seule fois dans *Piers Plowman*. Dans les deux cas, les associations sont assez variées, mais on constate ici, à la différence de *lord/es*, un certain nombre de termes négatifs : *meschief, morder, greuyes* dans *Richard* ; *gilt, grucchingz, guilen, griefen* dans *Mum*. C'est un des rares termes pour lesquels il y ait autant d'associations négatives. Dans *Mum*, il est également associé à *povere* [4], ce qui, étant donné le contexte des autres associations, laisse présager une opposition au bénéfice de ces derniers<sup>241</sup>.

**Knyght/es** est plus fréquent au pluriel qu'au singulier ; il est surtout présent dans *Mum* {3 + 10}. Les liens avec la cour et le gouvernement du roi sont plus prononcés que dans *Piers* (*counseil* [2] et *counseillen, court/es* [2]) ; nous verrons qu'ils font l'objet de critiques virulentes, même si elles n'apparaissent que très peu dans les associations.

L'opposition repérée dans l'analyse factorielle, entre *Piers* d'une part, *Richard* et surtout *Mum* de l'autre, est donc également en jeu dans les associations de ces termes. Les poèmes plus tardifs sont tournés vers une vision plus pragmatique et plus proche du gouvernement royal de ces catégories de la noblesse.

#### • *Les administrateurs.*

Par ce terme, nous entendons tous les personnages qui occupent des offices ou des commissions, c'est-à-dire des charges temporaires, très fréquentes en Angleterre ; c'est pour cette raison que la qualification d'administrateur est préférable à celle d'officier<sup>242</sup>. Ceux-ci peuvent être seigneuriaux ou royaux, comme les baillis, les intendants ou les shérifs, mais aussi urbains, avec principalement le maire. Une étude lexicologique est impossible pour ces

<sup>240</sup> L'adjectif qualifie surtout *peple* [4], *womman* [3] et *profit* [3].

<sup>241</sup> Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 149.

<sup>242</sup> Ceux-ci étaient extrêmement variés, comme l'indique une liste de 1341 conservée dans le *Calendar of Patent Rolls* de 1340-1343 (*Calendar... preserved in the Public Record Office, prepared under the superintendence of the deputy keeper of the records, Edward III*, 16 vol., Londres, 1891-1916, vol. 5, p. 363-4). Cf. J. R. Maddicott, "The English Peasantry and the Demands of the Crown", 1294-1341, *P&P Supplement* 1, 1975, p. 3-4.

termes : si variés qu'ils soient, ils n'apparaissent pas en nombre suffisant pour une analyse statistique. Ils ne sont pas envisagés pas sous leur meilleur jour, comme nous le verrons dans le deuxième point de ce chapitre.

• *Les commune.*

Ce terme est très ambivalent, comme le montre l'étendue des définitions dans le *Middle English Dictionary* ou l'*Oxford English Dictionary*<sup>243</sup>. Il peut signifier la communauté dans son entier, les gens du commun, les *Commons* du Parlement, mais aussi les biens matériels. Nous avons éliminé ce dernier sens de mon étude car il est peu usité (2 occurrences dans *Piers*) ; il est alors associé au bien-être du royaume. Il y a également l'adjectif qui peut lui-même être ambigu. En ce qui concerne les trois premiers sens du substantif, il est souvent difficile de savoir à quoi les auteurs font allusion, à quelques exceptions près.

Dans la version B de *Piers Plowman*, le substantif est fréquent {35}<sup>244</sup>. S'il y a ambiguïté, on s'aperçoit que le terme a une forte connotation politique, même s'il ne s'agit pas spécifiquement des *Commons* en Parlement. Nous remarquons, comme Talbot Donaldson, que ce dernier sens est très peu utilisé par Langland<sup>245</sup>. Ce n'est cependant pas parce que le poète n'emploie pas (ou très peu) cette acception que les significations de ce terme ne peuvent avoir un sens politique. En fait, il y a dans le poème un jeu probable sur les différentes acceptions de *commune*, au moins dans l'emploi des deux premiers sens. L'étude de la distribution du terme montre que les fréquences les plus importantes se trouvent dans la première vision et dans le passus XIX, dont nous avons vu qu'il narrait la refondation de la société terrestre et chrétienne<sup>246</sup>. Les associations avec *kyng* sont aussi importantes que dans l'autre sens [12]. Les autres catégories de personnages sont assez générales : *clerkes* [3] et *clergie* [3]<sup>247</sup>, *lordes*, *knyghthod* [2]... Dans le domaine des allégories, l'association la plus forte est celle de *Conscience* [5] et de *Kynde Wit* [3]. Les notions associées sont assez variées. Nous trouvons des termes exprimant la prospérité sous ses diverses formes, *catel*, *profit*, *welthe*... ainsi que les préoccupations concernant le royaume (*reaume*, *court*...), et des notions plus générales telles que *sothe*, *truthe*, *kynde* et *unkyndenesse*. L'étude des attirances distingue le terme *counseil*. Les verbes montrent que lorsque les *commune* sont en position de sujet, elles donnent leur assentiment et font des réclamations (*assenten*, *cryen*). Lorsqu'elles

---

<sup>243</sup> C'est pour cette raison que je n'en donnerai pas de traduction.

<sup>244</sup> Annexe 3, p. 778-780.

<sup>245</sup> E. T. Donaldson, *Piers Plowman, The C-Text and Its Poet*, Londres, 1949, p. 93-108.

<sup>246</sup> Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 167-170.

<sup>247</sup> Ce terme a plusieurs significations, mais dans le cas présent, il signifie clergé.



sont complément d'objet, les verbes concernent le conseil, la protection et le gouvernement (*counseillen* [4], *rulen*, *defenden*, *kepen*). Dans la version C {42} les changements nous paraissent moins significatifs que pour *kyng*<sup>248</sup>. Cependant, nous constatons là encore une proportion plus forte de vocabulaire juridique, avec en particulier le verbe *claymen* [2] et le substantif *custume/s* [2]. Par ailleurs, davantage de termes se rapportent au salut (*hevene*, *pardon*). Finalement, elles représentent davantage la communauté tout entière que les gens du commun, même s'il est souvent difficile de trancher entre les deux<sup>249</sup>.

Dans *Richard* {11}, l'association au roi est forte [3]. Les substantifs les plus fréquents sont *contree/s* [3] et *curse* [2] ; certains verbes concernent la connaissance et la demande (*knownen*, *tellen*). Dans *Mum* [9], les associations de personnages sont similaires à celles de *Piers* (*kyng* [4], *knyght/es* [6]) mais les substantifs portent davantage sur des affaires d'argent, et en particulier de taxation (*coylaige*, *custume*, *wynnyng*). Cela conduit à penser qu'il s'agit davantage ici des *commune* institutionnelles. Nous retrouvons d'ailleurs pour les verbes les notions de discussion et de réclamation (*construen*, *tellen*). Cependant, c'est aussi dans ce poème qu'il y a un passage fort critique envers les *commune*, au sens de gens du commun<sup>250</sup>.

Le terme *commune* est ambivalent dans la mesure où il est souvent difficile de trancher entre ses différentes significations ; mais il y a dans ces trois poèmes une association forte avec les problèmes de pouvoir et de gouvernement, nouvelle car le terme n'apparaît pratiquement pas dans les poèmes du début de la période<sup>251</sup>.

#### LES NOTIONS ET LES VERBES.

Trois groupes sont ici à distinguer : le conseil, les territoires et les termes généraux relevant de la notion de pouvoir et de gouvernement.

##### • *Le conseil.*

Le terme *counseil* est, comme *commune*, délicat à analyser, de par la multiplicité de ses sens<sup>252</sup>. Le plus souvent, il est utilisé pour nommer l'institution du conseil du roi ou dans le sens général de conseil. Des tableaux séparés selon les deux sens, faciles à identifier dans la majorité des cas, ont été réalisés ; mais il reste des ambiguïtés. En revanche, le graphique global de la distribution a été conservé, puisque les deux sens sont liés entre eux.

---

<sup>248</sup> Annexe 3, p. 778-779.

<sup>249</sup> En fait, certains passages dans lesquels Langland se préoccupe des "gens du commun" font apparaître ce terme ou ses dérivés (voir ci-dessous, p. 252-254).

<sup>250</sup> Voir ci-dessous, p. 250-252.

<sup>251</sup> Cela apparaît également dans l'expression *commune profit*.

<sup>252</sup> Annexe 3, p. 780-784.

Dans *Piers*, la distribution de *counseil* {37} fait apparaître ce terme dans les premiers et surtout dans les deux derniers passus. Cette notion est fondamentale dans la mise en place d'une société idéale. Dans *Piers Plowman*, le terme apparaît au sens d'assemblée 17 fois, et sans surprise, l'association essentielle est celle de *kyng* [10]. Il s'agit donc bien ici le plus souvent du conseil du roi. Les autres associations de personnages donnent quelques indications sur la composition du conseil : *clerk/es* [3], *bisshopes*, *baroun*, *justices*. Dans le passus IV, des indications données par Langland sur cette composition confirment ces éléments. Les associations de notions concernent surtout des thèmes rattachés au thème du gouvernement : *profit* [2], *reaume*, *communes*, *court*.

En ce qui concerne le sens général de conseil donné, on notera pour la catégorie des donneurs de conseil la domination de *Conscience* [4], et plus généralement d'autorités du poème (*Caton* [2], *Clergie*, *Kynde*). Les autres catégories sont surtout générales (*commune* [2], *cristene* [2]). Les substantifs montrent, malgré leur variété, que l'accent est mis sur le travail, l'étude, la volonté et d'abord sur les vertus [3]. L'environnement thématique qui fait apparaître un lien étroit avec le terme *commune* en général. Le conseil ne concerne donc pas seulement le roi, mais toute la communauté. Dans la version C, aucune différence fondamentale ne se dégage. Les transformations les plus importantes se situent dans le passus III (7 occurrences au lieu de 2), mais cela paraît plus une volonté d'éclaircissement que de changement.

Dans *Richard* {13} et dans *Mum* {22}, le terme apparaît surtout au sens d'assemblée {respectivement 9 et 16}. Les associations ne sont pas très différentes de celles de *Piers Plowman*. Pour le premier sens, il s'agit à nouveau essentiellement du conseil du roi, et sa composition n'est pas détaillée. Dans *Mum*, le verbe *knownen* [2] réapparaît, déjà signalé pour *kyng*. En ce qui concerne la notion de conseil, on retrouve – davantage que dans *Piers* – des personnages qui participent au gouvernement, ainsi que le clergé.

Le verbe ***counseillen*** se trouve surtout dans *Piers Plowman* {29}. Les sujets principaux sont des personnages ayant – apparemment – un statut d'autorité dans le poème : *Conscience* [4], *Ymaginatif* [3], *Clergie* [3] et *Reson* [2]. Il y a donc une similitude avec les associations du substantif au sens de conseil donné. De même, dans la catégorie des compléments d'objets se retrouvent les termes *cristene* [4] et *commune* [2], précédées ici par le roi [4] et surtout par le narrateur [5]. Les autres termes sont également généraux : *lewed*, *lered*, *creatures*. Les actions conseillées ou interdites sont d'abord liées à des domaines éthiques ou spirituels : *lovyen* [3], *bileven* [2], *conformen* pour les actions à entreprendre ; *killen* [2], *coveiten*, *dispisen* pour les actions à éviter. Dans l'ensemble donc, la notion de conseil va bien au-delà

du conseil politique aux grands, même si celui-ci existe. Il en est de même dans *Mum and the Sothsegger* {6}.

**Reden** apparaît dans *Piers* {12/38} dans son sens de conseiller. Ce verbe signifie également lire, et des ambivalences subsistent<sup>253</sup>. Comme pour le verbe précédent, les donneurs de conseil sont surtout des personnages vénérables. L'association la plus forte est ici *Reson* [4], ce qui s'explique par les nécessités de l'allitération, mais nous retrouvons également *Ymaginatif* [2]. Parmi les compléments d'objets, la catégorie la plus importante est celle des riches [4]. Pour le reste, les associations sont très semblables à celles du verbe *counseillen*. *Reden* n'apparaît pratiquement pas dans les autres poèmes.

#### • Les territoires.

Les mots relevant de la notion de territoire sont au nombre de quatre : *kyngdom* et *reaume*, *lond* et *contree*<sup>254</sup>. **Kyngdom** est le plus rare. Dans *Piers* {6}, les associations essentielles sont *kyng* [4], *Crist* [2] et *croune* [2]. On trouve aussi les autres catégories de gouvernants (*lordes*, *knyghtes*). **Reaume** est plus fréquent. Dans *Piers* {19}, l'association la plus répétée est *kyng/es* [6]. Les autres catégories de personnages sont *knyghtes* [2] et *riche* [2], et parmi les allégories, nous trouvons *Reson* [4] et *Mede* [3]. Parmi les substantifs, les termes les plus frappants sont *right* [3] et *reson* [2]. Dans ce contexte, les associations de verbes sont attendues : *rulen* [7], *kepen* [3] et *regnen* [2]. Au-delà de l'allitération, on constate une forte accentuation sur l'importance d'un gouvernement du royaume placé sous le signe de la raison. L'environnement thématique met d'ailleurs en exergue *reson* et *kyng*, ainsi que les verbes *assenten* et *rulen*. Dans les poèmes de la tradition, *reaume* se retrouve surtout dans *Richard* {9} et dans *Mum* {14}. Les associations de personnages sont un peu différentes. Dans *Richard*, elles sont centrées sur les catégories dominantes alors que dans *Mum*, pratiquement toutes les composantes de la population apparaissent. Par ailleurs, les poèmes, surtout *Mum*, insistent sur la question du mauvais gouvernement (*misse-reule*, *meschief*). Les verbes reflètent aussi cet aspect (*stroyen* dans *Richard*, *trouben* dans *Mum*), mais pour le reste, ils concernent surtout la notion de gouvernement.

Le terme **lond/es** est beaucoup plus général. Il est assez fréquent dans *The Simonie* {17+1} et dans *Wynnere and Wastoure* {14+1}. Dans le premier texte, différentes catégories de personnages apparaissent, avec tout de même une plus forte densité de *kyng* [3]. Les termes de désolation dominant (*war*, *manslaught*, *tricherie*, *falsnesse*, *wo*). Là encore, le

---

<sup>253</sup> Pour le sens de lire, voir ci-dessous, chapitre 12, p. 449-450.

<sup>254</sup> Annexe 3, p. 784- 788. Il faut ajouter le terme *kythe*, qui n'apparaît que dans *Wynnere and Wastoure* {6}.

thème de la dénonciation est accentué. Dans *Wynnere*, le terme semble surtout représenter la terre du seigneur (*lord/es* [4], *ladies* [2]) et le paysage (*grene*, *lovely*). La notion de destruction est également présente (*stroyen*, *lighten down*). Dans *Piers* [41 + 9], la distribution fait apparaître une répartition équilibrée, avec une nuance pourtant : les fréquences sont moindres dans les premiers passus, et les pics se situent aux passus XI et XV. Cependant, en ce qui concerne les associations de personnages, les termes les plus fréquents sont *kyng/es* [8] et *lord/es* [8], même si d'autres catégories sont présentes, relevant notamment du domaine spirituel (*Feith* [2], *Holy Chirche* [2]). Surtout, nous retrouvons dans les associations de substantifs un lien certain avec la notion d'autorité par la large présence du terme *lordshipe/s* [9 soit plus de la moitié des occurrences de ce terme]. D'autres aspects sont également à souligner, telle la présence de l'aspect matériel et du lien avec la subsistance et la prospérité : *lif* [4], *liflode* [3], *labour* [2], *richesse* [2], *welthe*. Cet aspect apparaît dans les associations des verbes (*lyven* [4], *labouren* [2], *tilien* [2] et *wynnen* [2], même si des verbes de domination sont également présents (*leden* [2], *lorden*). Nous avons donc là une double perspective qui reflète deux des grandes significations du terme : la terre du seigneur (ou du roi) et la terre nourricière. Toutefois, le terme *commune*, qui a pourtant des domaines d'associations similaires, n'apparaît pas du tout. Dans les poèmes de la tradition, surtout dans *Richard* {11 + 1} et dans *Mum* {16 + 1}, c'est l'aspect du gouvernement qui l'emporte, avec la domination des associations telles que *kyng*, *lord/es*, *sovereyn*, *law*, *lordshipe*, *truthe*, *pees*...

Enfin, le terme ***contree(s)*** a une signification assez différente dans *Piers* {17} d'une part et dans *Richard* {5} et *Mum* {8} d'autre part. La distribution du terme dans *Piers* montre qu'il est surtout présent dans les derniers passus. *Contree(s)* est surtout associé à *peple* et *men*. En revanche, dans *Richard* et dans *Mum*, le terme est davantage associé aux catégories gouvernantes et au gouvernement.

• *Les mots du pouvoir.*

Cette expression englobe des termes variés – substantifs ou verbes – qui peuvent se rattacher à la notion de pouvoir. Ils sont relativement peu nombreux (surtout les substantifs).

☆ *Les substantifs.*

***Lordshipe*** apparaît surtout dans *Piers* {15 + 1}255. Les significations de ce terme sont multiples, mais dans ce poème, la plus utilisée est l'autorité d'un souverain ou d'un seigneur.

---

255 Annexe 3, p. 789-792.

Les personnages associés sont variés : *kyng* [2], mais aussi *Lucifer* [2], *freres*, *men*, *povere*... Pour les substantifs, l'association de loin la plus importante est *lond/es* [9], élément déjà repéré dans l'autre sens. Le même type d'association se retrouve dans *Mum* {5}. Le terme *lordshipe* a donc ici une signification précise de domination en lien avec un territoire. *Myght/es* et *power* ont dans *Piers* des connotations beaucoup plus générales que *lordshipe*.

Les fréquences les plus fortes de *myght/es* {39 + 3} se situent dans les passus XVI et XVII, qui portent sur la venue du Christ et l'explication du concept de la Trinité. Les associations de personnages mettent l'accent sur les personnes divines (*God* [9], *Crist* [3] et les termes proches, *Fader*, *Filius*...). Dans le domaine des substantifs, on notera l'importance de *mercy* [3], *herte* [2], *poverté* [3]. Les verbes montrent l'importance des notions d'accomplissement, du don et de la possession (*maken* [5], *given* [2]). Ce terme semble donc davantage être employé pour l'autorité divine.

Quant au terme *power* {37}, ses associations essentielles relèvent davantage du pouvoir ecclésiastique ou assimilé (*Peter* [4], *Piers* [4], *pardon* [3], *clergie*, *indulgence*). Les principaux termes exprimant la notion du pouvoir sont donc peu appliqués à la sphère séculière. Dans les autres poèmes, *myght* et *power* sont rares.

#### ☆ *Les verbes.*

L'analyse des verbes conduit à une impression plus nuancée que celle des substantifs, mais ils sont aussi plus nombreux<sup>256</sup>. Il y a d'abord les verbes de commandement et de gouvernement, en premier lieu *comaunden*, présent dans *Piers* {16}. La distribution de ce verbe est inégale : on le retrouve surtout dans les première et troisième visions et dans le passus XIX, qui correspondent aux visions concernant la société et les autorités de la connaissance. Pour les personnages, les associations principales sont *Conscience* [3], *Kynde Wit* [52], *Truthe* [2] et *kyng* [3]. Les substantifs sont variés ; ils concernent dans l'ensemble les affaires terrestres (*conseil*, *doom*). On notera la présence de la notion d'enseignement (*techyng*, *techen*). Les actions commandées (verbes) sont générales (*casten*, *lovyen*, *conformen*...). *Comaunden* n'apparaît qu'à deux reprises dans les poèmes de la tradition (1 dans *Mum* et 1 dans *Crowned Kyng*) et est chaque fois associé à *kyng*.

De même, le verbe *hoten* ne se trouve que dans *Piers* {20/62}. Il a le double sens de commander et de nommer ; il est utilisé de manière assez générale. Les principaux personnages sujets sont *God* [6], *Truthe* [3] et *kyng* [3], les personnages compléments d'objet sont variés de même que les actions commandées.

---

<sup>256</sup> Annexe 3, p. 792-799.

Dans *Piers*, le verbe **leden** {22} comporte les mêmes types d'association que *comaunden*, avec toutefois une présence importante de *lawe/s* [4] et *love* [3]. Il apparaît plus fréquemment dans les poèmes de la tradition, mais les associations ne révèlent pas de nuance particulière, à part peut-être dans *Mum* où les membres du clergé apparaissent à plusieurs reprises.

**Rulen** est plus fréquent dans *Piers* {11} ; les principales associations sont *Reson* [4] et *kyng/es* [4] pour les personnages, *reaume/s* [7] pour les substantifs, *kepen* [2] et *defenden* pour les verbes. C'est donc le verbe qui a la connotation la plus tournée vers les affaires de ce monde. Dans les poèmes de la tradition, ce verbe est rare. On en compte 4 occurrences dans *Mum*, et là encore, l'association essentielle est *reson* [3].

**Governen** est en revanche surtout présent dans *Mum* {11}. Il est associé à Dieu (*God* [2], *Lord*) et aux nobles (*grete* [2], *lord*, *sovereyn*). Les associations principales sont *grace* [3] et *goodnesse* [2]. Il n'est donc pas spécifiquement associé au pouvoir séculier.

Dans le domaine de la protection et de la sauvegarde, qui reste une fonction de pouvoir, **kepen** apparaît fréquemment – nous l'avons déjà rencontré à plusieurs reprises dans l'analyse des acteurs. Ce verbe a des significations très variées, mais beaucoup concernent la protection et le gouvernement. Dans *Piers* {59}, les fréquences sont harmonieuses. Les associations principales de personnages sont *kyng/es* [10], *knyght/es* [5], *lordes* [2], mais aussi *clerkes* [5]. Parmi les compléments d'objet se trouvent avant tout les termes *Holy Chirche* [4], *lawes* [5], *reaume* [2]. Pour les autres substantifs, on trouve des termes concernant la prospérité et la richesse (*catel* [3], *corn* [2], *cofre*, *tresor*). De nombreux verbes touchent à la royauté ou au gouvernement (*crounen* [2], *defenden* [2], *rulen*). Dans les poèmes de la tradition, *kepen* apparaît dans *Richard* {10} et surtout dans *Mum* {20}. *Kyng* y est plus souvent complément d'objet que sujet [2 et 2]. Pour le reste, les associations relèvent davantage du gouvernement et du droit, surtout dans *Mum* (*croune* [3], *covenaunt*, *counseil* [2], *law* [2]).

Un autre verbe intéressant est **graunten**. Dans *Piers* {29}, la distribution est régulière. Les sujets principaux sont *God* [8], *Crist* [2] et dans une moindre mesure *kyng* [3] et *lawe* [3]. Les compléments d'objet les plus fréquents sont *grace* [5], *mercy* [2] et *pardon* [2]. Mais nous trouvons également des termes plus terre-à-terre comme *avarice*, *mede* [4], *marchaunts* ou *usure*. Les verbes sont surtout des verbes de don ou de pardon (*forgyven* [2], *gyven* [2]). Dans *Richard* {4} et dans *Mum* {4}, le verbe est surtout associé à *God* et à *goodnesse* (*Mum* [3]).

La majorité de ces verbes est donc utilisée tant pour le pouvoir séculier ou ecclésiastique que pour le pouvoir divin.

- *Guerre et paix.*

Enfin, il faut dire un mot de *pees* et de *war* 257. Dans *Piers*, *pees* {45} est personnifiée à trois reprises mais de manière très différente. La première personnification se situe au passus IV dans le cadre du procès contre *Wrong*, à Westminster ; dans passus XVIII, c'est une des quatre filles de Dieu ; au passus XX, *Pees* est le portier d'*Unite*. Il est frappant de constater que les associations relèvent bien davantage de la sphère divine, et qu'il y a très peu d'associations avec les personnages de gouvernement séculier ou avec les notions de royaume et de son bien-être. Certes, le terme *kyng* apparaît à plusieurs reprises [4], mais globalement, les associations dominantes concernent les personnages divins et des termes spirituels (*love* [3], *patience* [3], *poverté* [3]). Il y a tout de même un lien avec *war* [3] et une forte association avec *peple* [4]. Cependant, au passus IV, la personnification symbolise bien la paix du roi, concept juridique fondamental<sup>258</sup>. Les résultats de l'analyse doivent être nuancés. Le terme est peu fréquent dans *Richard* {2} et dans *Mum* {4}.

*War* est extrêmement rare. On en compte 6 occurrences dans *Piers*, 3 dans *Richard*, 1 dans *Mum* et 1 dans *The Crowned Kyng*. Dans *Piers*, les associations, hormis *pees*, sont liées au monde et à l'abondance ou à son absence (*plentee*, *world*) ainsi qu'aux maux de ce monde (*wo* [2], *wikkednesse*, *wikked werkes*) et dans *Richard* à la taxation (*tallage*). Cette rareté soulève un certain nombre de questions, de même que celle de *pees* dans un contexte temporel. Nous y reviendrons dans le dernier point de ce chapitre.

\*\*\*\*\*

La richesse de ce vocabulaire permet d'émettre quelques hypothèses. Les fortes oppositions dégagées dans l'analyse factorielle sont encore bien présentes, mais elles doivent être nuancées. L'analyse précise des différents termes suggère en effet des connexions importantes, surtout entre *Piers*, *Richard* et *Mum*, alors que ce sont les poèmes qui s'opposent le plus fortement dans l'analyse factorielle. Il existe des liens forts – peu surprenants – entre les différents acteurs du pouvoir (qu'ils soient actifs ou passifs), et entre ces acteurs et d'autres domaines. Ces derniers concernent les territoires (*reaume*, *lond*) et un groupe de termes plus abstraits (*croune*, *lordshipe*...). Le roi, les différentes élites (la noblesse et, dans une moindre mesure le clergé) et les *commune*, quelques soit la signification précise de ce terme sont envisagés dans un cadre spatial. Il existe bien une communauté du royaume en relation avec un territoire, même si elle est conçue en termes hiérarchiques. Si le terme

---

<sup>257</sup> Annexe 3, p. 799-800.

<sup>258</sup> Cet aspect sera traité dans le chapitre suivant.

*commune* lui-même n'est pas mis en relation directe avec un territoire, ses associations d'une part avec la prospérité et plus généralement les aspects matériels de la subsistance, et d'autre part avec les autres acteurs, conduisent à l'intégrer dans ce réseau.

Ceci implique une seconde remarque. Il y a en effet une connexion entre les différents acteurs, les territoires, et la prospérité de la communauté et du pays. Par conséquent, la notion de protection de la communauté – et de sa prospérité – est forte. Et là-dessus, il doit y avoir discussion, comme le montre la présence répétée du verbe *assenten* (mais aussi d'autres verbes), en particulier dans le cadre du conseil. Cela renvoie à l'importance de la société politique anglaise durant cette période.

Un autre élément important est la présence presque systématique de *Conscience* et de *Reson* (personnifiées ou non), en tout cas dans *Piers Plowman*, qui rappelle que l'éthique et la responsabilité de chacun ont un rôle fondamental, d'autant que ces deux termes ne représentent pas seulement des facultés psychologiques. Nous y reviendrons largement dans le dernier chapitre de cette étude. Par ailleurs, les termes exprimant la notion de pouvoir sont davantage employés dans le domaine spirituel.

L'étude de ce vocabulaire fournit donc un cadre général structurel pour l'analyse précise des textes, d'autant que les associations ne sont dans l'ensemble pas vraiment négatives, alors même que dans le corps des poèmes, les critiques abondent.

## 2. *Pratiques abusives.*

L'analyse lexicologique ne permet pas de souligner l'importance de la critique des pratiques gouvernementales, contrairement à ce qui peut être perçu pour d'autres domaines (par exemple celui qui touche à l'institution ecclésiastique). Cela est dû à la grande variété des dénominations des administrateurs, mais également au fait que ce sont avant tout les individus qui sont critiqués. Cette constatation a d'ailleurs paru suffisante à certains pour affirmer que le mode de critique des poètes était très stéréotypé et pour tout dire primitif<sup>259</sup>. Mais l'établissement d'un cadre lexical général incite à revenir sur cette question et à l'aborder dans une perspective différente. Plusieurs grands thèmes sont abordés par les poètes : certains sont très généraux et peuvent se rattacher à des stéréotypes bien ancrés ; d'autres sont plus précis. Dans tous les cas, il faut être attentif à la contextualisation de ces critiques. Il convient tout d'abord de se pencher sur un problème universel, la corruption des administrateurs, avant d'envisager les abus des nobles et des mauvais conseillers.

---

259 Cf. par exemple G. Kane, "Some Fourteenth Century 'Political' Poems", dans *Medieval English and Ethical Literature : Essays in Honour of G.H. Russel*, éd. G. Kratzmann et J. Simpson, Cambridge, 1986, p. 82-91.



Les lamentations sur les abus des administrateurs, qui ne constituent certes pas une nouveauté, éclatent dans tous les poèmes de la période, surtout dans *Song of the Husbandman*, *Simonie*, *Piers Plowman*, *Richard* et *Mum*. Cette corruption peut prendre des formes diverses, mais l'une des plus nettes est sans conteste le détournement des taxes, au détriment tant de la population que du roi<sup>260</sup>.

• *Le détournement des taxes.*

Cette plainte est criante dans *Song of the Husbandman*, qui rapporte les lamentations d'une catégorie aisée de la population rurale. Le narrateur est en effet un paysan prospère, comme le passage ci-dessous le confirme<sup>261</sup>. Après avoir constaté que les richesses et les bonnes récoltes s'en sont allées, mais que l'impôt du roi est toujours là, il s'attaque systématiquement aux officiers :

Thus we beth honted from hale to hurne ;  
That er werede robes, nou wereth ragges.  
Yet cometh budeles, with ful mucche bost :  
“Greythe me seluer to the grene wax ;  
Thou art writen y my writ, that thou wel wost !”  
Mo then ten sithen told y my tax.  
Thenne mot ych habbe hennen arost,  
Feyr on fyhsh day launprey and lax ;  
Forth to the chepyn geyneth ne chost,  
Thah y sulle mi bil and my borstax.  
Ich mot legge my wed wel ghaf y wolfe,  
Other sulle mi corn on gras that is grene.  
Yet I shal be foul cherl, thah he han the fulle ;  
That ich alle yer spare, thenne y mot spene.  
Nede y mot spene that y spared yore,  
Agheyn this cacherles cometh thus y mot care ;  
Cometh the maister budel brust ase a bore ;  
Seith he wole mi bugging bringe ful bare.  
Mede y mot munten a mark other more...<sup>262</sup>.

---

<sup>260</sup> Un autre aspect fondamental est la corruption des juges et des hommes de loi, mais étant donné son importance, il sera traité dans le chapitre suivant.

<sup>261</sup> À ce sujet, voir D. Pearsall, “The Timeliness of *The Simonie*”, dans *Individuality and Achievement in Middle English Poetry*, éd. O. S. Pickering, Cambridge, 1997, p. 59-72, qui note : “*The Song of the husbandman* is a clever poem that takes the oppression of the sheriff's officers upon farmers (well-to-do tenant farmers, not ‘peasants’, to judge by the kinds of transaction mentioned and the sums of money involved) as the subject-matter for a genre complaint-poem” (p. 68).

<sup>262</sup> *Song of the Husbandman*, 35-52 : “Ainsi avons-nous été chassés du hall vers le coin et ceux qui auparavant portaient des robes ont maintenant des lambeaux. Voici venir les bedeaux avec toute leur vantardise : ‘Prépare moi de l'argent pour la cire verte ; tu es inscrit dans mon registre, que tu connais bien’. Plus de dix fois, j'ai payé les taxes. N'empêche : il me faut faire rôti mes poules, et si c'est jour de poisson de belles lamproies et de beaux saumons ; aller au marché ne me rembourse même pas mes frais, bien que je doive vendre ma serpe et ma hache. Je dois me porter garant, même malgré moi, ou alors vendre mon grain quand il est encore vert. Pourtant je serai un rustre,

Dans cette diatribe, ce sont à la fois les administrateurs du roi ceux du seigneur qui sont mis en cause. Dans la suite du poème, l'auteur continue ses lamentations et constate qu'il ne peut plus rien cultiver ou élever. Le passage cité condense les différents thèmes du poème, mais aussi de nombreuses autres œuvres de la même époque, ainsi que d'autres types de sources qui regorgent de telles critiques<sup>263</sup>. Selon John Maddicott, plusieurs poèmes du début du XIV<sup>e</sup> siècle reflètent le fait que les taxes royales, du fait d'une combinaison de facteurs (guerre, situation économique dégradée...) ont été plus durement ressenties qu'auparavant<sup>264</sup>.

Les officiers sont attaqués pour leurs extorsions qui appauvrissent la communauté, mais l'auteur de *The Simonie*, insiste également sur le fait que le roi lui-même est appauvri par ces abus :

Ac were the king wel avised, and wolde worche bi skile,  
 Litel nede sholde he have swiche pore to pile ;  
 Thurfte him noht seke tresor so fer, he mihte finde ner,  
 At justices, at shirreves, cheiturs, and chaunceler,  
 and at les ;  
 Swiche mihte finde him i-nouh, and late pore men have pes. (...)  
 Ac shrewedliche for sothe hii don the kinges heste ;  
 Whan everi man hath his part, the king hath the leste,  
 Every man is aboute to fille his owen purs,  
 And the king hath the leste part, and he hath al the curs,  
 wid wronge<sup>265</sup>.

Le roi n'est pas seulement floué ; en effet, tout le blâme retombe sur lui – blâme que l'auteur exploite d'ailleurs dans les deux premiers vers, puisque ceux-ci contiennent un clair avertissement au roi.

Dans *Piers Plowman*, la critique est plus imagée ; au passus II, les administrateurs forment un beau cortège à la suite de *Mede* :

---

même s'ils m'ont tout pris ; tout ce que j'ai épargné pendant l'année, je dois ensuite le dépenser. Il me faut dépenser ce que j'ai épargné auparavant. Je dois me préserver du moment où ces baillis viendront. Le bedeau du maître vient aussi brusquement qu'un sanglier. Il dit qu'il rendra mon logement vide. Je dois offrir un pot-de-vin, un mark ou plus...".

263 Voir par exemple R. Kaeuper, *Guerre, justice et ordre public, La France et l'Angleterre à la fin du Moyen Age*, trad. N. et J.P. Genet, Paris, 1994, p. 275-77 pour la présence de ces plaintes dans les enquêtes, les pétitions...

264 Maddicott, "The English Peasantry", *op. cit.* ; à propos de *Song of the Husbandman*, il note : "Though there may be exaggeration here, the writer's lament, is it was to strike a chord with its intended audience, cannot have been entirely without substance".

265 *Simonie* A, 319-336 : "Mais si le roi était bien conseillé et voulait œuvrer par raison, il n'aurait pas besoin de dépouiller les pauvres. Il ne lui serait pas nécessaire de chercher son trésor si loin, il pourrait le trouver tout près chez les juges, les shérifs, les *eschetors* et le chancelier, ainsi que chez les hommes de loi. De tels [hommes] pourraient lui en trouver assez et laisser les pauvres avoir la paix. (...) Mais en vérité, ils accomplissent mal les ordres du roi ; quand chaque homme a sa part, le roi a la moindre. Chacun s'occupe activement de remplir sa bourse, et le roi a la moindre part, ainsi que toutes les malédictions, et le malheur".

To marien this mayde was many man assembled,  
 As of knyghtes and of clerkes and oother commune peple,  
 As sisours and somonours, sherreves and hire clerkes,  
 Bedelles and baillifs and brocours of chaffare,  
 Forgoers and vitailers and vokettes of the Arches ;  
 I kan noght rekene the route that ran aboute Mede<sup>266</sup>.

Nous retrouvons dans ces vers de nombreux types d'administrateurs, tant séculiers qu'ecclésiastiques, comme des intendants, des hommes de loi, des pourvoyeurs. Tous ne sont pas traités de manière égale, comme le montre l'exemple de ces derniers. Au passus IV, la pratique de la *purveyance*, grand sujet de plainte dans la première moitié du siècle, est mise en cause dans les crimes qui sont reprochés à *Wrong* (vers 47-60), mais elle n'est pas très présente dans les poèmes de la fin de la période. De fait, à partir de 1340, le pouvoir royal s'est décidé à prendre des mesures assez fermes sur ses abus (par le biais d'enquêtes) et en 1362, un statut a sévèrement réglementé la pourvoyance<sup>267</sup>. Dans le reste du poème, Langland attaque surtout les hommes de loi et les ecclésiastiques. Dans *Richard the Redeless* et dans *Mum and the Sothsegger*, les critiques essentielles portent sur les hommes de loi.

Une certaine évolution chronologique s'observe donc par rapport aux types d'administrateurs critiqués. Les premiers poèmes attaquent avant tout ceux qui sont chargés des collectes des taxes tandis que les textes plus tardifs déplacent leur verbes sur d'autres catégories<sup>268</sup>. Parmi ces dernières, les officiers urbains font l'objet dans *Piers* et dans *Mum*, d'une insistance nouvelle.

• *Le développement de la critique des administrateurs urbains.*

Dans *Piers Plowman* et *Mum and the Sothsegger*, les administrateurs urbains, et en particulier le premier d'entre eux, le maire, sont vivement critiqués, ce qui constitue une nouveauté dans la satire traditionnelle. Dans *Piers Plowman*, le maire qui a selon l'auteur une haute fonction, celle d'intermédiaire entre le roi et les citadins, est le premier visé :

Maires and maceres, that menes ben bitwene  
 The kyng and the comune to kepe the lawes,  
 To punyssh on pillories and on pynyng stooles  
 Brewesters and baksters, bochiers and cokes –

<sup>266</sup> *Piers Plowman* B, II 57-62 : "De nombreuses personnes étaient assemblées pour les noces de cette dame : il y avait des chevaliers, des clercs, et d'autres, des hommes ordinaires ; des jurés, des huissiers, des shérifs et leurs clercs, des bedeaux, des baillis, des intermédiaires commerciaux, des procureurs, des pourvoyeurs, et des avocats ecclésiastiques. Je ne puis énumérer toute la foule qui affluait autour de Rétribution".

<sup>267</sup> Maddicott, "The English Peasantry", *op. cit.*, p. 15-23. Voir aussi C. Given-Wilson, *The Royal Household and the King's Affinity. Service, Politics and Finance in England 1360-1413*, New Haven, Londres, 1986, p. 41 et suiv.

<sup>268</sup> L'inverse n'est pas tout à fait vrai. Dans *The Simonie* par exemple, les hommes de loi font l'objet d'une attaque en règle. Voir ci-dessous, chapitre 6, p. 273-274.

For thise are men on this molde that moost harm wercheth  
 To the povere peple that parcelmele buggen. (...)   
 Ac Mede the mayde the mair heo bisoughte  
 Of alle swiche selleris silver to take,  
 Or presents withouten pens – as pieces of silver,  
 Rynges or oother richesse the regratiers to mayntene.  
 “For my love, quod that lady, love hem echone,  
 And suffre hem to selle somdel ayeins reson”<sup>269</sup>.

Les accusations sont précises : le maire est accusé de favoriser le monopole des métiers de bouche au détriment des pauvres qui doivent acheter très cher de la nourriture empoisonnée. La version C se penche encore davantage sur la question, en ajoutant un passage assez long, plus critique et plus prophétique, visant toutes les élites urbaines en général (C III 77-107). Langland va jusqu’à suggérer que certains représentants des métiers de bouche ne devraient pas avoir le statut de citoyens libres :

Forthy mayres that maketh fre men, me thynketh that ye ouhten  
 For to spyre and to aspye, for eny speche of suluer.  
 What maner mustur other merchandise he vsed  
 Ar he were vnderfonge fre and felawe in youre rolles.  
 Hit is nat seemely for sothe in citee or in borw-toun  
 That vsurers other regraters, for enys-kynes gheftes  
 Be yfranchised for a fre man and haue a fals name<sup>270</sup>.

Cet intérêt pour le gouvernement urbain est bien sûr lié au fait que, nous l’avons vu, Langland connaît bien Londres<sup>271</sup>. Mais la teneur de la critique est intéressante, puisqu’elle insiste sur un des plus grands problèmes urbains de l’époque, très criant à Londres, les malversations des responsables de l’approvisionnement de la population urbaine. Le poète insiste sur les conséquences directes et dramatiques pour le peuple de la corruption des élites (toutes les élites, pas seulement le maire). Plus précisément, la date de la composition de la version B correspond à une période pour le moins effervescente de la vie londonienne. Dans les années 1376-1384 en effet, un parti ‘réformateur’ mené par John Northampton a tenté de prendre le

---

269 *Piers Plowman* B, III 76-92 : “Accompagnés de leurs massiers, les maires se présentèrent. Leur office est d’agir en tant qu’intermédiaires entre le roi et le peuple du commun, dans l’application de la loi. Leur responsabilité est de punir du pilori et du chevalet les brasseurs, boulangers, bouchers et cuisiniers fautifs. Ce sont là ceux qui font le plus de mal aux pauvres, puisque ces derniers n’ont pas d’autre choix que d’acheter leur nourriture au détail, par petites quantités. Dame Rétribution, quoi qu’il en soit, pria le maire d’accepter les pots-de-vin, ou, à la place, les beaux cadeaux en nature, tels que vaisselle d’argent, anneaux, ou d’autres objets de valeur, offerts par ces détaillants pour qu’il soutienne leur cause. ‘Aimez-les par égard pour moi, dit cette dame, et permettez leur de vendre leurs nourritures à des prix exagérés’”.

270 *Piers Plowman* C, III 108-114 : “Ainsi donc, vous les maires qui faites des hommes libres, vous devriez examiner et enquêter, en dépit du langage de l’argent, de quels commerce et marchandise il use, avant qu’il ne soit accepté comme libre et compagnon dans vos archives. En vérité, il ne me semble pas que, dans la cité ou dans le bourg, les usuriers et les vendeurs au détail doivent être affranchis en tant qu’hommes libres et possèdent un faux nom, pour quelque don que ce soit”.

271 Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 128-130.

contrôle du gouvernement de la cité, de restreindre le pouvoir des *victualliers guilds* et de mettre en place un certain nombre de réformes allant dans le sens d'une ouverture du gouvernement de la cité. Northampton réussit à être maire, mais sa réforme échoue. Le maire suivant, Nicholas Brembree était un *grocer*<sup>272</sup>. Ces conflits ont été interprétés par Ruth Bird comme un conflit de classes plutôt que de guildes<sup>273</sup>. Northampton représenterait le parti des petits maîtres et des artisans, Brembree celui des marchands-capitalistes et des métiers de bouches. Cette interprétation a été contestée par Peter Nightingale. Dans son étude centrée sur la carrière de Northampton, ce dernier en conclut que le conflit n'a pas été un conflit de classes, mais qu'il s'est situé au sein de la classe dominante<sup>274</sup>. Néanmoins, sur le plan des représentations de ce conflit, il est notable qu'un poète tel que Langland ait une perception favorable du programme réformateur mis en avant par Northampton. Même si celui-ci n'a répondu dans l'esprit de ce dernier qu'à des considérations tactiques, il a dû rencontrer un large écho auprès de certaines franges de la population londonienne, les petits maîtres et les artisans, mais aussi auprès du poète et de certains au moins de ses lecteurs.

Dans *Mum and the Sothsegger*, les accusations sont plus générales :

And eury tove that I trade twelfe moneth to-gedre,  
Mvm was a maister and with the maire euer,  
And al of oon lyuraye and looke so to-gedre  
That a poure man-is prayer departe thaym ne mighte.  
There was no maner man the maire had levir  
Bydde of the burnes in benche there thay satte  
As mvm to the mete among al the rewe ;  
For he couthe lye and laugh and leepe ouer the balkes  
There any grucche or groyne or grame shuld arise.  
He was ful couchant and coy and curtoys of speche,  
And parlid for the partie and the playnte lefte ;  
The maire preysid hym apert for his plaisant wordes ;  
He was a blessid barne and beste couthe suffre  
Whenne souurayns were assemblid to saye what thaym liked ;  
He toke no maniere travers tenne yere to-gedre,  
Among the comun conseil lest he caste were,  
But euer shewid his seel to sitte among other.  
But who-so mvmmeth a mayre to maynteyne his rente,

272 Pour une présentation générale du contexte londonien, cf. S. Reynolds, *An Introduction to the History of English Medieval Towns*, Oxford, 1977. Pour ces événements, voir M. McKisack, *The Fourteenth Century 1307-1399*, Oxford, 1959, p. 376-8 ; J. Simpson, “‘After craftes conseil clotheth yow and fede’ : Langland and London City Politics”, dans N. Rogers éd., *England in the 14<sup>th</sup> century. Proceedings of the 1991 Harlaxton Symposium*, Stamford, 1993, p. 109-27, p. 120 et suiv.

273 R. Bird, *The Turbulent London of Richard II*, Londres, 1949.

274 P. Nightingale, “Capitalists, Crafts and Constitutional Change in late fourteenth-century London”, *P&P* 124, 1989, p. 3-35, p. 33 : “John of Northampton was not a radical leader fighting for the destruction of the merchant oligarchy and for its replacement by a more broadly based civic government. He was a member of that oligarchy...”.

Maniere were that the mayre shuld mvmme hym agaynes  
And yelde hym with a yere-is yifte ere the yere passed<sup>275</sup>.

Le maire est associé à la figure corruptrice du poème, *Mum*. Juste après ces vers, le narrateur décrit un luxueux banquet donné par le maire et découvre que le diseur de vérité est confiné dans une chambre avec Terreur (821-840), alors que *Mum* est l'invité d'honneur. Les accusations sont ici tournées contre la corruption générale du maire, mais nous constatons que le narrateur évoque le conseil de la ville (816) et la manière dont les élections peuvent être détournées. Là encore, cela dénote une connaissance directe des problèmes contemporains de gouvernement urbain.

Au-delà de la corruption proprement dite des administrateurs, qui nuit au bon fonctionnement du gouvernement et à la prospérité du roi et de la communauté, se pose aussi le problème de la noblesse et de ses agissements.

*THERE IS A LIBRARIE OF LORDES THAT LOSEN OFTE THAYM-SELF*<sup>276</sup>.

La critique des classes dominantes a été envisagée sur le plan social dans le chapitre précédent. Mais la question de leurs agissements au niveau politique et de ses conséquences sur le gouvernement du pays est également soulevée par les poètes. La noblesse *stricto sensu*, c'est-à-dire les *lords* (*erles* et *barons*), apparaît autant sous la plume inquisitrice des poètes que les membres de la *gentry*, en particulier les chevaliers<sup>277</sup>. L'analyse lexicologique a suggéré que ces catégories étaient davantage liées au gouvernement dans les poèmes de la tradition que dans *Piers*, mais ce dernier s'en préoccupe tout de même. Dans l'appréhension de ce thème, il faut distinguer entre les critiques portant d'une part sur les éléments relevant des luttes entre les différents membres de la noblesse : guerre privée, maintenance et retenue,

---

<sup>275</sup> *Mum and the Sothsegger*, 801-20 : "Dans chaque ville où je me suis rendu durant une année, *Mum* était maître et toujours avec le maire, et tous [avaient] une seule livrée et se ressemblaient tant que la prière d'un pauvre homme ne pouvait les départager. Il n'y avait aucun homme que le maire voulait davantage inviter que *Mum*, parmi les hommes assis sur le banc, dans toute la rangée ; car il pouvait se tenir, rire et dépasser toutes les difficultés, là où n'importe quelle mauvaise volonté, plainte ou dommage pouvait surgir. Il était tout à fait humble, réservé et courtois dans ses paroles, parlait pour sa partie et ignorait les mérites du procès légal. Le maire le louait ouvertement pour ses paroles plaisantes ; c'était un homme béni et il pouvait faire au mieux pour dire ce qui plaisait aux seigneurs quand ils s'assemblaient ; il n'offrait au conseil commun aucune contradiction pendant 10 ans, pour ne pas être exclu, mais il montrait toujours son sceau pour s'asseoir parmi d'autres. Pour celui qui jouait les *Mum* à un maire pour maintenir ses revenus, il était approprié que le maire joue les *Mum* à son tour et lui fasse présent d'un cadeau annuel avant que l'année ne soit passée".

<sup>276</sup> *Mum and the Sothsegger*, 1626 : "Il y a [toute] une bibliothèque sur les seigneurs qui se détruisent souvent eux-mêmes..."

<sup>277</sup> Sur cette distinction, cf. C. Given-Wilson, *The English nobility in the late middle Ages : the 14th century political community*, Londres, 1987.

et d'autre part sur les agissements de la noblesse par rapport au gouvernement central<sup>278</sup>. Cette distinction est en partie artificielle mais elle est utile. Dans *Piers Plowman*, nous verrons que ces thèmes sont essentiellement abordés par le biais du personnage de *Mede*, mais comme celle-ci ne représente pas seulement la noblesse, un paragraphe spécifique lui sera consacré plus loin.

• *Guerres privées et maintenance.*

Les luttes internes de la noblesse sont un des éléments essentiels de la politique anglaise du XIV<sup>e</sup> siècle, dans le cadre du *bastard feudalism*<sup>279</sup>. Elles soulèvent de nombreux problèmes d'interprétation et dans ce cadre, les textes poétiques peuvent apporter un éclairage différent sur leurs représentations. Dans les poèmes, deux types de luttes apparaissent, les guerres privées et toutes les stratégies liées à la maintenance et au phénomène des retenues.

Le thème des guerres privées apparaît dans *Wynner and Wastoure*. Au début de son rêve, le narrateur se retrouve face à deux armées prêtes à combattre, dans une mise en scène qui a été identifiée comme ayant des ressemblances avec les *pageants* royaux, des spectacles donnés à la cour qui avaient une forte fonction symbolique<sup>280</sup>. Ces spectacles constituaient un des éléments importants de la politique d'Édouard III d'idéalisation et d'unification de la chevalerie derrière la bannière royale. Les accusations lancées par le messager du roi ne laissent cependant pas de doute sur la nature de la confrontation entre les deux armées :

“Loo ! the kyng of this kyth ther kepe hym oure lorde  
Sendes erande by me als hym beste lyketh  
That no beryn be so bolde one bothe his two eghne  
Ones to strike one stroke ne stirre none nerre  
To lede rowte in his rewme so ryall to thynke,  
Pertly with youre powers his pese to disturbe.  
For this es the vsage here and euer schall worthe  
If any beryn be so bolde with banere for to ryde  
Withinn the kyngdome riche bot the kynge one  
That he schall losse the londe and his lyfe aftir<sup>281</sup>.

---

278 La question du mauvais conseil sera abordée en tant que telle aux pages 206-208.

279 Sur ces questions, les études sont innombrables. Voir notamment K. B. McFarlane, “Bastard feudalism”, *England in the Fifteenth Century : Collected Essays*, History Series 5, Londres, 1981, p. 23-43 ; P. Coss, “Bastard Feudalism Revisited”, *Past and Present* 125, 1989, p. 27-64 ; J. Bellamy, *Bastard feudalism and the law*, Londres, 1989 ; D. Crouch, D. Carpenter, P. Coss, “Debate: Bastard Feudalism Revised”, *Past and Present* 131, 1991, p. 165-303 ; M. Hicks, *Bastard Feudalism*, Londres, 1995. Pour une synthèse en français, J. P. Genet, *Les idées sociales et politiques en Angleterre du début du XIV<sup>e</sup> siècle au milieu du XV<sup>e</sup> siècle, thèse dactylographiée*, Université de Paris I, 1997.

280 J. Vale, *Edward III and Chivalry : Chivalric Society and its Context 1270-1350*. Cambridge, 1982, p. 72-75 ; M. B. Nolan, “‘With tresone withinn’ : *Wynner and Wastoure*, Chivalric Self-Representation, and the Law”, *JMEMS* 26, 1996, p. 11-28, p. 11-13.

281 *Wynner and Wastoure*, 124-133 : “Salut ! Le roi de ce pays, que notre Seigneur le garde !, envoie son message par mon biais : il ne lui semble pas être pour le mieux, qu’un chevalier soit suffisamment fier, sur ses deux yeux, pour frapper une fois un coup, approcher plus près, mener ses troupes dans son royaume, ou penser troubler la paix [du roi] si orgueilleusement et ouvertement avec ses pouvoirs. Car c’est l’usage ici et cela le sera toujours : si quelque

Ce passage a été l'objet de nombreux commentaires à cause de sa référence au Statut de trahison de 1352<sup>282</sup>, sur laquelle il nous faudra revenir dans l'optique de la perception du gouvernement royal par le poète. Cependant, il semble que le principe même de la guerre privée et la violence de la noblesse sont ici critiqués, et ce de manière subtile. En effet, le poète fait intervenir cette violence des nobles au sein d'une représentation censée les glorifier. D'autres indices montrent que cette critique est importante dans le poème : dans la présentation de l'armée de *Wastoure* (vers 193-6), la seule véritablement chevaleresque, il y a une nette insistance sur sa violence, et dans le débat, *Wastoure* lui-même reconnaît qu'il a été accusé de troubler la paix du pays (vers 317-8). Si le poète condamne les guerres privées, il semble cependant au fait de toutes leurs implications au plan national et sa critique est inséparable de sa perception du gouvernement royal.

Les problèmes de maintenance et de retenues sont traités de manière très développée dans les poèmes de la fin de la période, et en particulier dans *Richard the Redeless*. À l'origine, la retenue est un phénomène militaire. Un homme était retenu par un seigneur par un contrat d'indenture pour un service militaire. L'apparition de ces liens contractuels a été un des éléments-clés de l'évolution du féodalisme. Mais le principe de la retenue s'est généralisé à divers types de fonctions (et en particulier les hommes de loi<sup>283</sup>). La maintenance, qui consiste pour le seigneur à faire pression par le biais de ses hommes, est intimement lié à ce système<sup>284</sup>. La critique de la maintenance, très fréquente dans la deuxième moitié du XIV<sup>e</sup> siècle, a rejailli sur ce dernier. Celles-ci ont été réglementées à plusieurs reprises. Le grand statut en 1390 distingue trois types d'hommes retenus<sup>285</sup> : ceux qui résident de façon permanente dans la maison du seigneur, ceux qui sont retenus par un contrat d'indenture (pour la guerre ou la paix) et enfin ceux qui perçoivent un revenu pour porter la livrée ou l'insigne du seigneur<sup>286</sup>. Ce troisième type a été interdit par le statut. C'est celui qui a soulevé le plus de controverses, et qui est mis en cause par l'auteur de *Richard*.

---

chevalier est trop arrogant et conduit une bannière dans ce riche royaume, à moins [que ce ne soit] celle du roi, il perdra ses terres et sa vie ensuite”.

<sup>282</sup> SR I, p. 320. Sur ce statut et plus généralement le concept de trahison à la fin du Moyen Âge anglais, cf. J. Bellamy, *The Law of Treason in England in the Later Middle Ages*, Cambridge, 1970.

<sup>283</sup> Cf. J. R. Maddicott, “Law and Lordship : Royal Justices as Retainers in Thirteenth- and Fourteenth-Century England”, *Pe&P*, Supplement 4, 1978. Cet aspect particulier, ainsi que l'application de la retenue et de la maintenance à la justice, sera abordée au chapitre suivant.

<sup>284</sup> À l'origine, la maintenance a une connotation exclusivement juridique. Voir ci-dessous, chapitre 6, p. 276-280.

<sup>285</sup> SR II, p. 74-75.

<sup>286</sup> Genet, *Les idées sociales et politiques*, op. cit., p. 65. Voir aussi Given-Wilson, *The Royal Household*, op. cit., p. 236 et suiv.



La retenue attaquée par le narrateur est surtout celle de Richard II lui-même. Le roi a été accusé dans les dernières années de son règne de se comporter comme un grand noble (et non comme un roi), en retenant des hommes de main. De fait, à partir de 1397, Richard s'est constitué une retenue d'hommes du Cheshire pour contrer les nombreuses oppositions des *Lords*, et en particulier des *Lords appellants*<sup>287</sup>. Les vers suivants résument les principales accusations portées contre les hommes du Cheshire :

For they acombrede the contre and many curse seruid,  
 And carped to the comounes with the kyngys mouthe,  
 Or with the lordis ther they belefte were,  
 That no renke shulde rise reson to schewe.  
 They plucked the plomayle from the pore skynnes,  
 And schewed her signes for men shulde drede  
 To axe ony mendis for her mys-dedis.  
 Thus leuerez ouere-loked youre liegis ichonne ;  
 For tho that had hertis on hie on her brestis,  
 For the more partie I may well avowe,  
 They bare hem the bolder for her gay broches,  
 And busshid with her brestis and bare adoun the pouere  
 Liages that loued you the lesse for her yuell dedis.  
 So, trouthe to telle as toune-men said,  
 For on that ye merkyd ye myssed ten schore  
 Of homeliche hertis that the harme hente.  
 Thane was it foly in feith , as me thynketh,  
 To sette siluer in signes that of nought serued<sup>288</sup>.

L'accusation principale est que ces porteurs de badges oppriment la communauté et en particulier les pauvres. Cela est d'autant plus grave que plus loin, l'auteur se gausse de leur infidélité envers leur seigneur, au moment où il en a le plus besoin, ainsi que de leur lâcheté (passus II, vers 113-132). *Richard the Redeless* n'est qu'un exemple des nombreuses inimitiés

---

<sup>287</sup> En 1386-88, les *Lords Appellants* – Thomas de Woodstock, duc de Gloucester, Richard Fitzalan, *earl* d'Arundel, Thomas Arundel, évêque d'Ely, rejoints en 1387 par Thomas Beauchamp, *earl* de Warwick et par Henry Bolingbroke, duc de Lancastre (futur Henry IV) – s'opposèrent à Richard et à ses favoris. En 1397, Richard fit arrêter le duc de Gloucester et les *earls* de Warwick et d'Arundel. Ce dernier fut exécuté tandis que Warwick fut condamnée à l'emprisonnement à vie. Gloucester était déjà mort lors du procès. Cf. N. Saul, *Richard II*, Yale, 1997, p. 366 et suiv. ; A. Goodman, *The Loyal Conspiracy, The Lords Appellants under Richard II*, Londres, 1971.

Sur la politique de Richard dans le Cheshire, voir Given-Wilson, *The Royal Household*, *op. cit.*, p. 223 et suiv. ; M. Bennett, *Community, Class and Careerism : Cheshire and Lancashire Society in the Age of Sir Gawain and the Green Knight*, Cambridge, 1983.

<sup>288</sup> *Richard the Redeless*, II 28-45 : “Car ils ont harassé la contrée et causé maints maux, et parlé aux communes [comme s'ils étaient] la bouche du roi, ou celle des seigneurs avec lesquels ils se tenaient, afin qu'aucun homme ne se lève pour démontrer ce qu'était la raison. Ils ont enlevé le plumage des peaux des pauvres, et montré leurs signes pour que les hommes aient peur de demander compensation pour leurs méfaits. Ainsi ces hommes surveillaient chacun de tes sujets ; pour la plus grande part, je peux bien l'avouer, ceux qui avaient des cerfs sur leur poitrine se comportaient très fièrement grâce à leurs jolies badges, et bombaient leur poitrine et accablaient les pauvres, sujets qui t'aiment moins à cause de leurs mauvaises actions. Ainsi, pour dire la vérité – comme les citadins le disent – pour un cœur marqué tu as perdu dix cœurs bienveillants qui n'ont reçu que du mal. C'était donc folie en vérité, je le pense, de mettre de l'argent dans des signes qui n'ont servi à rien”.

que Richard s'est attiré par cette politique. Parmi les chroniqueurs par exemple, Thomas Walsingham et Adam Usk sont particulièrement virulents<sup>289</sup>. Sur cette question, le poète apparaît comme un vibrant défenseur des pétitions des *commune* durant cette période, puisqu'il considère, comme elles, que ces pratiques conduisent à une tyrannie. Les agissements de Richard II furent en grande partie à l'origine, juste après sa déposition, de la promulgation du statut d'octobre 1399, qui a encore renforcé les restrictions, aussi bien pour les nobles que pour le roi lui-même<sup>290</sup>.

Les grands nobles sont aussi attaqués pour leurs agissements dans ce domaine (passus II, vers 26-7), quoique de manière beaucoup moins développée. Plus généralement, l'auteur insiste sur le problème du choix des hommes par les nobles pour l'administration de leur domaine. :

So clerlie, the cause comsith in grette,  
Of all manere mysscheff that men here vsyn.  
For wolde they blame the burnes that broughte newe gysis,  
And dryue out the dagges and all the Duche cotis,  
And sette hem aside and schort of hem telle,  
And lete hem pleye in the porche and presse non ynnere,  
Ne no proude peniles with his peynte sleve ;  
And eke repreue robbers and riffleris of peple,  
Flateris and fals men that no feith vseth,  
And alle deabolik doeris dispise hem ichone,  
And coile out the knyghtys that knowe well hem-self,  
That were sad of her sawis and suffre well couude,  
And had traueilid in her tyme and temprid hem-self,  
And cherliche cheriche hem as cheff in the halle  
For to ordeyne officeris and all other thyngis,  
Men shuld wete in a while that the world wolde amende ;  
So vertue wolde flowe whan viciis were ebbid<sup>291</sup>.

L'insistance sur l'apparence et les vêtements extravagants peut apparaître anecdotique, mais elle ne l'est pas. En effet, il semble que selon l'auteur, ce souci de l'apparence traduise

---

<sup>289</sup> *The Chronicle of Adam Usk, 1377-1421*, éd. et trad., C. Given-Wilson, Oxford, 1997, p. 48 ; Thomas Walsingham, *Annales Ricardi Secundi*, dans *Johannis de Trokelowe et Anon Chronica et Annales*, éd. H. T. Riley, Londres, 1866, p. 199-239.

<sup>290</sup> SR II, p. 113-114.

<sup>291</sup> *Richard the Redeless*, III 190-206 : "Ainsi, clairement, la cause de toutes les mauvaises actions que les hommes accomplissent se trouve-t-elle chez les grands. Car s'ils blâmaient les hommes qui apportent de nouvelles modes, s'ils repoussaient les ornements et les cottes germaniques, les mettaient de côté et leur parlaient avec mépris, s'ils les laissaient jouer dans l'entrée sans aller plus avant, de même que les orgueilleux sans le sou avec leurs manches peintes ; s'ils réprouvaient également les voleurs et les pillards, les flatteurs et les hommes faux sans foi, et tous les faiseurs diaboliques qui se trompent l'un l'autre ; s'ils sélectionnaient les chevaliers qui se connaissent bien eux-mêmes, qui sont sages dans leurs discours et savent bien être patients, qui ont travaillé en leur temps et se sont modérés ; s'ils les accueilleraient chaleureusement comme des gens prééminents dans la grande salle, pour nommer les officiers et toutes les autres choses ; alors, les hommes sauraient rapidement que le monde se reformerait ; et la vertu déferlerait alors que les vices reflueraient".

l'orgueil des hommes et empêche la bonne réflexion sur le bon gouvernement<sup>292</sup>. Par ailleurs, il y a une forte insistance sur le fait que la noblesse (et cette fois il s'agit bien des *lords*), doit donner l'exemple d'un bon gouvernement à son échelle, en vue du bon gouvernement de la société tout entière. Enfin, on constate une prédominance du rôle administratif des chevaliers dont seuls les bons doivent être retenus par la noblesse, sur laquelle nous reviendrons. On mesure en tout cas le chemin parcouru en un siècle, puisque le poème intitulé *Satire on the Retinues of the great*, un des premiers poèmes de notre corpus, porte sur les valets ribauds qui sont à l'intérieur de la *household*<sup>293</sup>. Ce poème ne se préoccupe que des agissements à l'intérieur de la *household*, qui sont selon lui avant tout marqués par la débauche de ces voyous, et non des conséquences d'un phénomène qui n'a pas encore pris toute son ampleur.

Cependant, l'auteur de *Richard* ne semble pas remettre en cause le second type de retenue, comme le suggèrent les vers 190-206 du passus III, même si celui-ci doit être utilisé avec précaution. Langland semble avoir une position plus ambiguë sur la question. Nous avons vu quelle était la composition de la retenue de *Mede* au passus II<sup>294</sup>. Au passus III, dans le débat entre *Conscience* et *Mede*, cette dernière évoque la nécessité de la retenue pour les nobles comme pour le roi, sans que l'on sache vraiment à quel type il est fait allusion :

It bicometh to a kyng that kepeth a reame rules ;  
 To yeve men mede that mekely hym serveth –  
 To aliens and to alle men, to honouren hem with yiftes ;  
 Mede maketh hym biloved and for a man holden.  
 Emperours and erles and alle manere lordes  
 Thorough yiftes han yonge men to yerne and to ryde<sup>295</sup>.

Ce passage pourrait bien constituer une critique générale de la pratique des retenues, étant donné la connotation négative attachée à *Mede*, mais pourrait aussi s'appliquer plus spécifiquement au troisième type de retenue défini ci-dessus.

#### • *Noblesse et gouvernement.*

Ce thème est surtout développé dans *Mum and the Sothsegger*. L'auteur s'intéresse de près aux chevaliers de la cour et les fustige de manière virulente :

<sup>292</sup> Voir ci-dessous, chapitre 12, p. 472-473.

<sup>293</sup> Annexe 1, p. 606.

<sup>294</sup> Voir ci-dessus, p. 195.

<sup>295</sup> *Piers Plowman* B, III 209-14 : “Je dis qu’il est convenable pour un Roi qui gouverne un royaume de donner des rétributions – oui, “rétribution” – et d’honorer par des présents tous ceux – étrangers inclus - qui le servent avec obéissance. Rétribution gagne à un roi l’amour et la réputation d’être un homme, un vrai. Voyez les empereurs, les comtes et les nobles de tout rang qui, par leurs largesses, s’entourent de jeunes hommes qu’ils emploient à mener leurs affaires, à cheval ou à pied”.

But in euery court there I came or cumpaigny outhir  
 I fonde mo mvmers atte moneth-ende  
 Than of sothe-siggerz by seuene score thousand.  
 For alle the knyghtz of the court that with the king dwellen,  
 For the more partie yee, mo than an hunthrid,  
 Heulden mvm for a maister, and more do mighte  
 With king and his cunseil and al the court aftre<sup>296</sup>.

On peut s'interroger sur l'expression *knyghtes of the courtz*. Elle peut désigner les *chamber knights*, institués durant le règne d'Édouard III et dont les compétences relèvent davantage du gouvernement du pays que de la gestion de la *household*, ou les *king's knights*, qui font leur apparition sous le règne de Richard II, au sein de la retenue du roi<sup>297</sup>. Le problème est que ces derniers ne sont pas forcément présents à la cour, en tout cas de manière continue, contrairement aux *chamber knights*. La signification exacte de cette expression est donc difficile à déterminer, mais elle reflète l'importance de l'implication des chevaliers dans l'administration centrale, phénomène essentiel pour l'évolution de l'État anglais<sup>298</sup>.

À la fin du poème, la cupidité de la noblesse est longuement abordée, mais des idées similaires apparaissent :

There is a librarie of lordes that losen ofte thaym-self  
 Thorough lickyng of the lordship that to the coroune longeth,  
 And weneth hit be wel y-do but wors dide thay neuer  
 Thenne sith thay gunne that game, I grovnde me on reason. (...)  
 Thees knightz of the conseil that nygh the king dwellen,  
 And eeke lordz y-lettred of oone lawe and other,  
 Forto kepe his coroune fro couetous people,  
 Han pulled thaym-self the peres right to the pure stalke,  
 And lickid so the leves he hath the leste dele,  
 For thay holden of his honour halfende and more.  
 This was grovnde and bigynnyng of gurdyng of heedes,  
 And eeke more of mourdre and many-folde wronges  
 That han y-falle for foly withynne thees fourty wintre.  
 For thegre enuye that eche had to other  
 Dide thaym preece to be pryvy and put awaye the beste,  
 But mucche more for the mede to make thaym-self riche  
 Thenne to cunseille the king of the comune wele,  
 Or for any deue dome or defence of the royaulme  
 This same cursid custume oure coroune hath a-payred,

---

<sup>296</sup> *Mum and the Sothsegger*, 794-800 : “Mais dans chaque cour ou chaque compagnie ou je me rendais, je trouvais plus de *mummers* à la fin du mois, que de diseurs de vérité par vingtaine de milliers. Car tous les chevaliers de la cour qui se tenaient avec le roi, pour la plus grande partie en vérité – plus d’une centaine – tenaient Mum pour un maître, et pouvaient faire [ainsi] davantage avec le roi, son conseil et toute sa cour”.

<sup>297</sup> Given-Wilson, *The Royal Household*, *op. cit.*, p. 205 et suivantes. Cela correspond à la disparition des chevaliers de la *household*.

<sup>298</sup> Given-Wilson, *The English nobility*, *op. cit.*, chap. 3 ; Genet, *Les idées sociales et politiques*, *op. cit.*, p. 28-30.

And cause is most that comunes collectours haten<sup>299</sup>.

Les accusations condensées dans ces vers sont fortes. D'une part, un des principaux griefs du narrateur porte sur le fait que la noblesse a usurpé la souveraineté royale (*lordship*, vers 1627), et qu'elle a échoué dans son rôle de conseil (vers 1648 et suivants). D'autre part, il est indiqué que les taxes sont détournées à son profit, alors que c'est le roi qui en subit la critique (l'accusation est similaire à celle de *The Simonie* à l'encontre des administrateurs) ; de façon plus large, l'avidité de la noblesse conduit au chaos. Par ailleurs, si les *lords* sont désignés comme responsables au début du passage, l'auteur vise ensuite les chevaliers du conseil ainsi que les juges qui sont ici parfaitement intégrés à la *gentry*. Ce passage reflète à nouveau l'importance de la *gentry* dans la participation au gouvernement (et pas seulement local). Sont donc ici réunis dans une critique commune les *lords*, c'est-à-dire la noblesse anglaise au sens restreint du terme, les chevaliers, partie supérieure de la *gentry*, et les hommes de loi. Enfin, ces critiques sont faites au nom de la raison (vers 1629) et du *comune wele* (vers 1683). On retrouve ainsi le cadre général défini à l'aide de l'analyse lexicologique.

#### LES MAUVAIS CONSEILLERS.

C'est avant tout dans les différentes strates de la noblesse que se recrutent les conseillers, qui ne sont pas épargnés par les poètes. La question est très peu abordée dans les poèmes du début de la période, dont les cibles principales étaient les administrateurs chargés des collectes des taxes. Dans *Piers Plowman*, le thème des mauvais conseillers n'apparaît qu'en filigrane. Il n'y a pas de critique en règle, même si au passus IV, *Reson*, dans son sermon souhaite que *the Kynges conseil be the commune profit*<sup>300</sup>.

En revanche, il est très présent dans *Richard* et dans *Mum*, qui sont les poèmes les plus tournés vers la question du conseil, comme en témoigne le titre même de *Richard – the Redeless*, c'est-à-dire le mal conseillé ou celui qui n'est pas conseillé. L'auteur de ce poème

---

299 *Mum and the Sothsegger*, 1626-29 et 1648-63 : "Il y a [toute] une bibliothèque sur les seigneurs qui se détruisent souvent eux-mêmes par la violation de la souveraineté qui appartient à la couronne ; ils pensent que cela est bien fait, mais ils n'ont jamais fait pire que depuis qu'ils ont commencé ce jeu, je me fonde sur la raison. (...) Ces chevaliers du conseil qui se tiennent proches du roi, et aussi les seigneurs érudits dans les deux lois [qui devraient] protéger sa couronne des gens cupides, ont tiré les poires à eux jusqu'à la queue, et ont tant sucé les feuilles que le roi en a la moindre part ; ils tiennent de son honneur la moitié et plus. Ce fut le fondement et le commencement des décapitations, et aussi de plus de meurtres et de nombreux crimes qui sont arrivés à cause de la folie ces quarante dernières années. Car l'envie avide que chacun avait par rapport à l'autre les ont fait se presser d'être secret et de mettre le meilleur de côté ; mais [ce fut] bien plus pour la récompense de se faire eux-mêmes riches que pour conseiller le roi sur le bien commun, pour quelque jugement approprié ou la défense du roi. Cette maudite coutume a affaibli la couronne, et a fait que les *communes* haïssent les collecteurs".

300 *Piers Plowman* B, IV 123 : "[que] les avis du conseil du roi visent au bien commun".

critique les conseillers du roi à de nombreuses reprises<sup>301</sup>, mais ce passage est un des plus représentatifs et des plus directs :

Whane ye were sette in youre se as a sir aughte,  
Ther carpinge comynliche of conceill arisith,  
The cheuyteyns cheef that ye chesse euere,  
Weren all to yonge of yeris to yeme swyche a rewme ;  
Other hobbis ye hadden of hurlewaynis kynne,  
Reffusyng the reule of realles kynde.  
And whane youre conceill i-knewe ye come so at ones  
For to leue on her lore and be led be hem,  
For drede that they had of demyng the after,  
And for curinge of hem-self cried on you euere,  
For to hente hele of her owen greues,  
More than for wurschepe that they to you owed.  
They made you to leue that regne ye ne myghte  
Withoute busshinge adoun of all youre best frendis,  
Be a fals colour her caris to wayve,  
And to holde hem in hele if it hadde myghte.  
For trostith rith treuly and in no tale better,  
All that they moued or mynged in that mater  
Was to be sure of hem-self and siris to ben y-callid ;  
For that was all her werching in worde and in dede. (...)  
But for ye cleued to knavis in this cas I avowe,  
That boldid thi burnes to belde vpon sorowe,  
And stirid you stouttely till ye stombled all<sup>302</sup>.

Le mauvais conseil est ici rendu responsable de la chute finale de Richard (mais la responsabilité du roi est également engagée, car il a refusé un bon conseil<sup>303</sup>). L’auteur attaque spécifiquement John Busschy, William Bagot et Henry Grene, proches conseillers de Richard dans les dernières années de son règne, sous couvert de jeux de mots (II, 152-92)<sup>304</sup>. Ces hommes, qui ont été le plus fréquemment critiqués, étaient des chevaliers du conseil,

---

<sup>301</sup> Il n’est souvent pas aisé de distinguer entre les conseillers du conseil proprement dit et ce que l’auteur considère comme les favoris de Richard. Cela est lié au flou – déjà noté dans l’étude lexicologique – qui entoure le conseil en tant qu’institution.

<sup>302</sup> *Richard the Redeless*, I 173-201 : “Quand tu fus assis sur ton trône comme un sire le doit, il y eut une discussion en commun sur le conseil ; les principaux conseillers que tu as alors choisis, étaient tous trop jeunes pour gouverner un tel royaume ; d’autres étaient des moins que rien que tu avais trouvés dans la famille de Hurlowain, qui refusaient la règle de la nature de la royauté. Et quand tes [nouveaux] conseillers surent que tu venais ainsi pour croire en leur enseignement et être mené par eux, ils pleurèrent constamment pour leur protection et par crainte d’être jugés ensuite, ainsi que pour obtenir le redressement de leurs torts, bien plus que pour le respect qu’ils te devaient. Ils t’ont fait croire que tu ne pouvais pas régner sans frapper tes meilleurs amis et, par une fausse excuse, qu’il fallait éloigner leurs problèmes et les maintenir en [bonne] santé si cela se pouvait. Croyez vraiment en cela et pas en un meilleur récit : tout ce qu’ils faisaient ou disaient dans ce domaine était d’être assurés pour eux-mêmes et d’être appelés sires ; c’était toute leur œuvre en mots et en actes. (...) Mais parce que tu as écouté des coquins, dans ce cas, je le déclare, cela a encouragé tes hommes à bâtir sur la peine et ils t’ont éperonné durement jusqu’à ce que tu tombes”.

<sup>303</sup> Pour la critique de Richard., voir ci-dessous, p. 221-222.

<sup>304</sup> Voir Barr, *Tradition*, p. 258-9 pour l’identification de ces personnages. Sur ces derniers, voir McKisack, *The Fourteenth Century...*, op. cit., p. 475.

lesquels sont également attaqués dans *Mum*. Les critiques qui sont faites ici sont pour la plupart traditionnelles, comme la cupidité et la jeunesse des conseillers. Elles se situent dans la tradition des miroirs au prince, et nous les retrouvons à de nombreuses reprises dans les textes littéraires, par exemple au livre VII de la *Confessio Amantis* de Gower (v. 4027-4146). Elles sont néanmoins utilisées dans des attaques spécifiques.

Dans *Mum and the Sothsegger*, les conseillers royaux ne sont pas non plus épargnés. La critique principale est qu'ils ne disent pas la vérité, ce qui peut se comprendre dans la mesure où c'est le sujet même du poème<sup>305</sup>. Cependant, contrairement à *Richard*, l'accent est également mis sur le rôle du clergé :

This cursid custume hath cumbrid vs alle ;  
The grucchingz of grete that shuld vs gouerne  
Han y-shourid sharpely thorough suffrance of clerchez,  
That lightly with labour y-lettid thay mighte,  
The conseil of clergie yf thay had caste for hit<sup>306</sup>.

Ces lignes viennent en conclusion d'un long passage imagé sur le clergé qui sait, mais qui ne dit pas<sup>307</sup>.

Les accusations présentes dans ces textes sont presque toujours conventionnelles, mais elles sont fréquemment liées aux événements contemporains. À l'époque, le conseil constitue un enjeu majeur des débats politiques dans lesquels, comme l'a montré Judith Ferster, les protagonistes utilisent les conventions des miroirs au prince, littérature de conseil par excellence, pour façonner leurs attaques<sup>308</sup>. Inversement, les *topoi* de cette littérature permet aux auteurs de critiquer ces protagonistes de manière détournée. Nous l'avons vu dans le cas de *Richard and the Redeless*.

Dans toutes ces critiques, les poètes reflètent le point de vue de gens qui ne sont pas dans le premier cercle des proches du roi, mais qui connaissent bien les rouages du gouvernement (comme en témoignent les nombreux parallèles avec les pétitions des *commune*). Leur point de vue n'est donc pas neutre, nous y reviendrons. Mais au-delà des accusations portant sur des individus ou des groupes d'individus, les poètes – Langland et

---

<sup>305</sup> Voir notamment les vers 96-142 et 152-70.

<sup>306</sup> *Mum and the Sothsegger*, 758-62 : "Cette maudite coutume nous a tous troublés ; cette querelle des grands qui devraient nous gouverner a cru rapidement à cause de la tolérance des clercs ; le clergé aurait facilement pu l'empêcher par son action, s'il avait prononcé un sage conseil sur ce problème".

<sup>307</sup> Le rôle du clergé dans le conseil est également mis en exergue par Langland. Voir ci-dessous, chapitre 9, p. 352-354.

<sup>308</sup> J. Ferster, *Fictions of Advice. The Literature and Politics of Counsel in Late Medieval England*, Philadelphie, 1996, chapitre 5. Elle note : "The authors of the mirrors for princes provided nuanced models of relationships between rulers and subjects that were dances of deference and delicate challenge. Magnates and kings, accepting some of the literary terms and rejecting others, performed these dances on a grander scale involving life and death and the fate of the nation" (p. 88).

l'auteur de *Mum* – se sont interrogés sur une corruption du gouvernement beaucoup plus large, à travers de deux figures complexes.

UNE CORRUPTION GENERALE : *MEDE* ET *MUM*.

*Piers Plowman* et *Mum and the Sothsegger* mettent en scène deux personnages complexes, respectivement *Mede* et *Mum*. Ces deux personnages corrompent la société tout entière, nous l'avons vu pour *Mede* dans le chapitre précédent, et donc le gouvernement du pays.

- *Mede the mayde*.

Dans le chapitre précédent, *Mede* a été abordée en tant que personnification du pouvoir de l'argent, et l'analyse lexicologique a montré qu'elle touchait toutes les catégories de la société sans distinction<sup>309</sup>. Mais dans les passus II à IV, elle est mise en scène au cœur même du pouvoir, à Westminster et elle apparaît en étroite relation avec le roi et la noblesse.

Certains érudits, et en particulier Anna Baldwin, pensent qu'elle représente l'archétype du mauvais noble<sup>310</sup>. Selon John Seltzer, elle est identifiable à Alice Perrers, une femme d'origine assez obscure devenue la maîtresse d'Édouard III dans les dernières années de son règne, qui a ainsi évolué au sein de la noblesse<sup>311</sup>. Il est clair que *Mede* est une noble. Dans le passus II, sa généalogie est discutée, tout le problème étant de savoir si c'est une bâtarde, comme le pense *Holy Chirche* (vers 20-7), ou non, comme le pense *Theology* (aux vers 115-41, il la considère comme la cousine du roi)<sup>312</sup>. Dans ce même passus, sa retenue est impressionnante. Outre les administrateurs déjà cités, elle comprend à peu près toutes les classes de la société. Les types de possessions octroyées dans sa charte de mariage (vers 67-114) le sont tout autant : un comté, différents domaines. Par ailleurs, il apparaît au passus III qu'elle est sous la tutelle du roi, pratique qui existait pour les grandes héritières orphelines (et qui était d'un grand profit pour le roi)<sup>313</sup>. Cependant, lorsqu'elle arrive à Westminster, de nombreux clients se précipitent vers elle. On pourrait multiplier les exemples, mais il est clair

---

309 Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 157-158.

310 Baldwin, *The Theme of Government*, *op. cit.*, p. 27 : "It is... necessary to take the allegory of Lady Meed and her retinue more literally than has hitherto been done... a lifelike example of the kind of person who used such reward in order to sustain and protect an unscrupulous retinue, and so increase her own power".

311 J. Seltzer, "Topical Allegory in *Piers Plowman* : Lady Meed's B Text Debate with Conscience", *PQ* 59.3, 1980, p. 257-67.

312 Sur cette généalogie et ses implications, cf. T. Tavormina, *Kindly similitude : marriage and family in Piers Plowman*, Cambridge, 1995, p. 3-12.

313 C'était une des prérogatives féodales du roi. Cf. M. Keen, *England in the Later Middle Ages, A Political History*, Londres, 1973, 1997, p. 14.



que *Mede* est bien membre de la plus haute noblesse<sup>314</sup>. Par ailleurs, si au passus II elle est passive, il n'est pas de même au passus suivant, dans son débat avec *Conscience*. Elle encourage en particulier le roi à faire la guerre, ce qui la conforte dans sa place de noble (vers 186-208). C'est donc par le biais de ce personnage (qui va, nous semble-t-il, bien au-delà de l'identification à Alice Perrers, même si celle-ci est envisageable), que Langland critique la noblesse. Nous retrouvons ici les mêmes attaques que dans les autres poèmes : corruption, liens avec la maintenance et la retenue, mauvais conseil. Si *Mede* représente pour Langland une forme très générale de corruption, déclinée de bien des manières, la noblesse en constitue l'un des pivots, puisque sa responsabilité est engagée par sa position de domination sociale.

Ses rapports avec le roi – ou plutôt les rapports du roi avec elle – sont ambigus jusqu'à la dernière minute. Au début du passus III, le roi l'accueille aimablement ; ses réprimandes ne sont pas marquées par une excessive sévérité et il lui propose un mariage honorable avec *Conscience*. Il faut attendre la toute fin du passus IV pour que le roi la condamne définitivement, grâce aux efforts conjugués de *Conscience* et de *Reson* et à la suite du déroulement du procès de *Wrong*<sup>315</sup>. Cela n'est pas vraiment étonnant puisque dans la réalité, le roi est confronté au problème de la rétribution. Cependant, cela introduit le thème de la royauté et de ses fonctions, que nous traiterons dans le point suivant.

- *Mum*.

*Mum* ressemble par certains côtés à *Mede* (encore que ce ne soit pas une femme, ce qui constitue déjà une différence importante...). Comme elle, il fraye avec les plus grands (vers 243-47) et il est qualifié de *maister* (mais pas de noble). Et comme elle, il a au départ un statut ambigu ; c'est même cette ambiguïté qui provoque la quête du narrateur (vers 277-303). Mais son mode de corruption est un peu différent. En effet, il représente avant tout la perversion du discours, profondément liée à la corruption matérielle.

Dans ses deux premiers discours (vers 243-62 et 674-700), il énumère les avantages de sa position – celle de la flatterie – qui sont la richesse et la tranquillité, et les inconvénients de celle du *sothsegger*, qui ne reçoit que des coups. Mais dans son troisième discours (vers 713-766), il explique que le clergé est coupable de ne pas dire la vérité alors qu'il la connaît. La situation est donc paradoxale ; *Mum*, qui est silencieux par essence, est amené à dire la vérité

---

314 C'est même une représentante cultivée de la noblesse, comme le suggèrent les vers 331-353 du passus III.

315 Nous avons analysé ce procès dans un article intitulé "Visions de la pratique juridique en Angleterre à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle : le procès de *Wrong* dans *Piers Plowman*", à paraître dans les Actes du colloque franco-britannique, *Droit et Société en France et en Grande-Bretagne, XII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles : Fonctions, Usages et Représentations*, Bordeaux, 28-29 septembre 2001.

pour convaincre le narrateur qu'il doit se taire. Nous voyons là combien les stratégies de l'auteur pour affirmer sa critique prennent un tour complexe<sup>316</sup>.

Cependant, il est considéré par l'apiculteur – qui représente l'autorité la plus importante du poème – comme l'archétype du corrupteur du gouvernement (vers 1111-1195), tout comme *Mede* l'a été par *Conscience* et *Reson*. Les exemples pris comme illustration de cette affirmation sont instructifs. Les premiers personnages accusés par l'apiculteur d'être menés par *Mum* (volontairement ou non) sont en effet les chevaliers des *shires* en Parlement et les grands seigneurs :

For of al the mischief and mysse-reule that in the royaulme groweth  
Mvm hath be maker alle thees many yeres,  
And eek more and moulde, I may wel aduowe ;  
And principally by parlement to proue hit I thenke,  
When knightz for the comune been come for that deede,  
And semblid forto shewe the sores of the royaulme  
And spare no speche though thay spille shuld,  
But berste oute alle the boicches and blaynes of the hert  
And lete the rancune renne oute a-russhe al at oones  
Leste the fals felon festre with-ynne ;  
For as I herde haue , thay helen wel the rather  
Whenne thanger and thattu is al oute y-renne,  
For better were to breste oute there bote might falle  
Thenne rise agayne regalie and the royaulme trouble.  
The voiding of this vertue doeth venym forto growe  
And sores to be saluelees in many sundry places  
Sith souurayns and the shire-men the sothe haue eschewed  
Yn place that is proprid to parle for the royaulme  
And fable of thoo fautes and founde thaym to amende.  
For alle the perillous poyntz of prelatz and of other,  
As peres that haue pouaire to pulle and to leue,  
Thay wollen not parle of thoo poyntz for peril that might falle,  
But hiden alle the heuynes and halten echone  
And maken mvm thaire messaigier thaire mote to determyne,  
And bringen home a bagge ful of boicches vn-y-curid,  
That nedis most by nature ennoye thaym there-after<sup>317</sup>.

---

316 Pour une analyse de ces questions dans le cadre de la perception des discours dans les poèmes, voir aussi le chapitre 12, p. 454-463.

317 *Mum and the Sothsegger*, 1115-1140 : “De tous les maux et les mauvais gouvernements qui croissent dans le royaume, Mum a été le créateur toutes ces années et aussi la racine et le modèle, je peux bien l'avouer. Je pense prouver cela d'abord par le Parlement : quand les chevaliers sont venus pour cette action pour la communauté et se sont rassemblés, [ce devait être] – même s'ils devaient en mourir – pour montrer les malheurs du royaume, et ne ménager aucun discours, pour faire éclater les furoncles et les boursouflures et laisser la colère sortir en courant, sous peine que le faux félon n'éclate à l'intérieur. Car comme je l'ai entendu, on soigne bien plus tôt quand la colère et le poison sont drainés au-dehors : il est mieux de [les] faire éclater quand le remède peut s'appliquer que de se soulever contre les *regalia* et troubler le royaume. L'absence de cette vertu provoque la croissance du venin et des blessures sans remèdes dans de nombreux lieux divers, [et ce] depuis que les seigneurs et les hommes des *shires* évitent la vérité dans les lieux où il est approprié de parler pour le royaume, de discuter des problèmes et de s'efforcer de les réparer. Car tous les sujets dangereux des prélats et d'autres, tels que les pairs qui ont le pouvoir de piller et de faire des dons, ils ne les évoqueront pas à cause du danger qui pourrait survenir, mais cacheront toutes les lourdeurs et hésiteront

Ce passage a une construction difficile, surtout sa première partie, mais le sens en est clair. À cause de *Mum*, les représentants des *commune* et les *lords* ne s'expriment pas au Parlement. Or, seule la connaissance des problèmes peut permettre de soulager le royaume (il faut rappeler l'importance du verbe *knownen* dans les associations aux acteurs). Nous voyons ainsi l'importance accordée à l'institution en tant que lieu de discussion<sup>318</sup>, qui renforce cette impression de la nécessité d'une saine réaction face à *Mum*. Cette nécessité est appuyée par la présence soutenue d'une imagerie médicale.

Si *Mum* atteint à l'universalité de *Mede*, il se rattache encore davantage à la question du mauvais gouvernement, d'autant que dans la suite du discours de l'apiculteur, il incarne l'image même du mauvais conseiller.

\*\*\*\*\*

Les critiques évoquées dans les pages précédentes concernent des pratiques conduisant à un mauvais gouvernement, que ce soit au niveau local ou central. Même si ces critiques sont courantes, nous constatons une nette évolution entre les premiers poèmes de la période d'une part – tel *Song of the Husbandman* – qui traitent souvent (mais pas toujours) de la corruption des administrateurs dans des termes généraux, et *Piers*, *Richard the Redeless* et *Mum and the Sothsegger* d'autre part. Les auteurs de ces textes s'attachent en partie à des problèmes contemporains spécifiques comme le fonctionnement du gouvernement urbain (et surtout londonien), la question des retenues ou encore le rôle du conseil dans la chute de Richard II. Ils se révèlent souvent proches des pétitions des *commune*. S'ils évoquent des thèmes traditionnels comme la corruption de la noblesse ou la question des mauvais conseillers, ces thèmes sont souvent reliés à des inquiétudes précises. Ils ont surtout une vision globale de la corruption du mauvais gouvernement, qui est à relier à celle de la société sous toutes ses facettes, matérielles et spirituelles. Ce lien entre des thèmes traditionnels et une réflexion spécifique nous paraît révélateur d'un effort de penser les transformations. Mais il convient de voir si les auteurs dépassent le stade de la simple critique.

### 3. *Visions du bon gouvernement.*

L'analyse lexicologique a suggéré que les poètes, en particulier ceux de la fin de la période, avaient conscience d'une communauté politique inscrite dans un cadre spatial, le

---

chacun ; ils feront de Mum leur messenger pour qu'il détermine leur procès et ramèneront à la maison un sac plein de furoncles non soignés dont la nécessité est par nature de les ennuyer ensuite”.

318 Pour une analyse plus générale de ce phénomène, voir ci-dessous, p. 242-245.

royaume. Cette communauté a pour centre le roi. Dans ce cadre, les tensions suscitées par le hiatus entre représentations idéologiques et observation des événements et de leurs conséquences, sont très significatives. Il faut donc être très attentif à la mise en scène de ces tensions. Dans un premier temps, nous nous attacherons à la personnalité proprement dite du roi, avant d'envisager les relations entre le concept de la royauté et le gouvernement, ainsi que le thème spécifique du conseil.

#### AUTOUR DE LA ROYAUTE.

Il faut tout d'abord rappeler, même si cela peut sembler une évidence, que la monarchie n'est jamais remise en question, comme le rappelle justement Alfred Brown :

“La monarchie... n'a jamais été en danger. Elle avait à peine besoin d'être justifiée, bien que les hommes cultivés aient connu les textes courants et les idées de la théorie politique et qu'ils aient été conscients de l'existence d'autres formes de gouvernement que la monarchie”<sup>319</sup>.

Selon James Burns, l'Europe verrait même à cette époque la monarchie triompher<sup>320</sup>. En Angleterre, la déposition de deux rois au XIV<sup>e</sup> siècle (Édouard II et Richard II) n'en a pas remis en cause le principe. Dans notre corpus, seul *Richard the Redeless* critique ouvertement la personne royale, mais dans le contexte de la déposition de Richard. Il convient avant tout de voir les passages qui s'attachent à décrire les qualités personnelles d'un roi, avant de s'attacher aux images et aux conceptions plus générales de la royauté. Cette distinction, pratique, est néanmoins artificielle, car les qualités d'un roi étaient intrinsèquement liées à la royauté. Des nuances, qui révèlent aussi l'évolution de la conception de la royauté, apparaissent dans la perception de ces qualités par les poètes.

#### • *Qualités et défauts de la personne royale.*

Les qualités nécessaires d'un roi ne sont pas les mêmes selon les auteurs. Bernard Guenée a insisté sur la distinction entre les visions cléricale et chevaleresque de la royauté<sup>321</sup>. Dans la vision cléricale, les qualités principales sont la force, la sagesse et la bonté tandis que dans la vision chevaleresque, la hardiesse, la valeur et la fidélité dominent.

---

319 A. L. Brown, *The Governance of Late Medieval England, 1272-1461*, Stanford, 1989, p. 6 : “Monarchy, as distinct from the king for the time being, was never in danger. It scarcely needed to be justified though educated men knew the standard texts and ideas of political theory and were aware that there were forms of government other than monarchy”.

320 J. H. Burns, *Lordship, Kingship and Empire : The Idea of Monarchy, 1400-1525*, Oxford, 1992 : “There was indeed, in this period, no real possibility that the states – at all events the major states – of Christendom would, in any foreseeable future, develop any forms of government that was not in some substantive sense monarchical”.

321 B. Guenée, *L'Occident aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles. Les Etats*, Paris, 1971, 1998, p. 138-41. Sur les qualités royales telles qu'elles sont exprimées dans les miroirs au prince, voir aussi J. Krynen, *L'Empire du roi. Idées et croyances politiques en France, XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1993, p. 167-239.

Dans les poèmes de notre corpus, la distinction n'est pas aussi nette. Cependant, ces deux pôles existent. Ils ne sont qu'en partie chronologiques.

Dans les deux poèmes de commémoration, *The Death of Edward I* et *The Death of Edward III*, le roi est loué en tant que chevalier preux et pieux. Dans le premier, Édouard I<sup>er</sup> en a toutes les qualités. Selon l'auteur, sa seule idée est d'aller en Terre Sainte. N'ayant pu accomplir son vœu, il envoie des chevaliers à sa place (vers 25-32) ; il est néanmoins honoré par le pape (47-72). Nous retrouvons là l'idéal de croisade déjà noté à propos de la classe chevaleresque en général, qui apparaît bien dans *The Simonie*<sup>322</sup>. Édouard est également encensé pour son amour de l'Angleterre (vers 79). Il est vu davantage comme un guerrier que comme un gouvernant en temps de paix. Les qualités mises en relief sont la vaillance et l'honneur :

Thah mi tonge were mad of stel,  
Ant min herte y-ghote of bras,  
The godnesse myht y neuer telle  
That with kyng edward was.  
Kyng, as thou art cleped conquerour,  
In vch bataille thou hadest pris ;  
God bringe thi soule to the honour  
That euer wes and euer ys,  
That lesteth ay with-uten ende<sup>323</sup>.

Dans le second poème, la guerre n'est pas contre les infidèles, mais contre les Français. Là encore, le roi – et son fils le Prince Noir – sont loués pour leurs qualités de combattant et de commandant, autrement dit parce qu'ils terrorisent leurs ennemis :

The rothur was nouthur ok ne elm ;  
Hit was Edward the thridde, the noble kniht;  
The prince his sone bar vp his helm,  
That neuer scoumfited was in fiht.  
The kyng him rod and rouwed ariht,  
The prince dredde nouthur stok nor strete.  
Nou of him we lete ful liht,  
That selde is seghe is sone forghete<sup>324</sup>.

Nous reviendrons sur l'image du navire et sur la conception de la royauté dans ces deux poèmes. Notons qu'elles sont intimement liées à celle d'un roi guerrier.

---

<sup>322</sup> Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 124-126.

<sup>323</sup> *Death of Edward I*, 81-9 : "Bien que ma langue soit faite d'acier et que mon cœur soit fabriqué de cuivre, je ne pourrai jamais conter le mérite qui était celui du roi Édouard. Roi, alors que tu es appelé conquérant, dans chaque bataille tu as eu le prix ; Dieu a porté vers l'honneur ton âme, qui a été et sera toujours, qui dure à jamais, sans fin".

<sup>324</sup> *Death of Edward III*, 57-64 : "Le gouvernail n'était rien d'autre qu'un heaume ; c'était Édouard le troisième, le noble chevalier ; le prince, son fils portait sa barre, qui ne fut jamais défaite au combat. Le roi naviguait et conduisait droit, le prince ne craignait rien. De lui maintenant nous faisons fi : ce qui est rarement vu est vite oublié".

Dans *Wynnere and Wastoure*, le roi et son apparat sont longuement décrits. Le portrait qui est fait du roi – très probablement Édouard III – le montre sous un jour favorable, dans l'expression de sa puissance :

And als I waytted withinn I was warre sone  
Of a comliche kynge crowned with golde  
Sett one a silken bynche with septure in honde,  
One of the louelyeste ledis whoso loueth hym in hert  
That euer segge vnder sonn sawe with his eghne.  
This kynge was comliche clade in kirtill and mantill,  
Bery-brown was the bleaunt brouderde with fewlys,  
Fawkons of fyne golde flakerande with wynges  
And ichone bare in ble blewe als me thoghte  
A grete gartare of ynde gereade full riche<sup>325</sup>.

Les principales qualités évoquées sont l'amabilité et la noblesse du roi, représenté dans toute sa gloire chevaleresque, avec une référence explicite à l'ordre de chevalerie créé par Édouard, celui de la Jarretièr<sup>326</sup>. Cependant, son rôle dans le poème est avant tout celui d'un juge, et nous verrons que le décalage entre les représentations du roi et ses actions dans le poème trahissent les difficultés de l'auteur à appréhender la royauté.

Dans les poèmes postérieurs, le roi apparaît moins comme l'archétype du chevalier, malgré des éléments en faisant foi, et davantage comme un bon gouvernant au sein du royaume. Les qualités principales du roi doivent être la paix, la justice et l'amour. Dans *Mum*, Henry IV est certes envisagé comme un preux chevalier :

But he hymself is souerayn, and so mote he longe,  
And the graciousist guyer goyng vpon erthe,  
Witti and wise, worthy of deedes,  
Y-kidde and y-knowe and cunnyng of werre,  
Feers forto fighte, the felde euer kepith,  
And trusteth on the trinite that trouthe shal hym helpe ;  
A doughtful doer in deedes of armes  
And a comely knight y-come of the grettist,  
Ful of al vertue that to a king longeth,  
Of age and of al thing as hym best semeth<sup>327</sup>.

---

<sup>325</sup> *Wynnere and Wastoure*, 85-94 : "Et comme je regardai à l'intérieur, j'aperçus immédiatement un aimable roi couronné d'or, assis sur un trône en soie, avec un sceptre dans la main, un des plus aimables hommes pour ceux qui l'aiment en leur cœur, qu'ait vu sous le soleil un homme avec ses yeux. Ce roi était joliment vêtu d'une tunique et d'un mantelet, dont le tissu était aussi brun qu'une baie, décoré d'oiseaux, des faucons d'or fin battant des ailes ; chacun portait dans une couleur bleue, à ce qu'il me semble, une grande jarretièr indigo richement décorée".

<sup>326</sup> Vale, *Edward III and Chivalry*, op. cit., p. 76-91.

<sup>327</sup> *Mum and the Sothsegger*, 211-20 : "Mais lui-même [Henry] est souverain, et peut l'être longtemps ; il est le plus gracieux des gouvernants sur cette terre, astucieux et sage, valeureux dans les actions, reconnu, expérimenté et expert dans la guerre, brave pour se battre ; il tient toujours le champ de bataille, et il croit sur la trinité que la vérité l'aidera. [C'est] un vaillant exécuter de faits d'armes et un noble chevalier issu des plus grands, plein des vertus qui appartiennent à un roi, il semble au mieux en âge et en toutes choses".

Henry possède toutes les vertus nécessaires à un bon roi chevaleresque. C'est un *comely knight* (un noble chevalier), expression qui rappelle les portraits des deux poèmes de commémoration, ainsi que celui de *Wynnere*, où le même qualificatif est employé. Mais les vers suivants nuancent fortement cet aspect et suggèrent que pour l'auteur de *Mum*, les qualités de bon gouvernant doivent primer chez un roi :

But god of his goodnes that gouernith alle thingz  
Hym graunte of his grace to guye wel the people  
And to reule this royaume in pees and in reste,  
And stable hit to stonde stille for oure dayes<sup>328</sup>.

Ainsi, le roi doit avant tout établir et maintenir la paix et la prospérité dans son royaume. Le contraste entre le portrait d'Henry et sa conclusion est donc révélateur d'un changement de perception (mais peut-être aussi d'une critique voilée<sup>329</sup>).

Dans *Richard the Redeless*, l'auteur insiste sur la primauté des qualités de gouvernement sur celles de la chevalerie :

It is not vnknownen to kunnyng leodis,  
That rewlars of rewmes around all the erthe  
Were not yffoundid at the frist tyme  
To leue al at likyng and lust of the world,  
But to laboure on the lawe as lewde men on plowes,  
And to merke meyntenourz with maces ichonne,  
And to strie strouters that stered ayeine rithis,  
And alle the myssedoers that they myghte fynde,  
To put hem in preson a peere though he were ;  
And not to rewle as reremys and rest on the daies,  
And spende of the spicerie more than it nedid,  
Bothe wexe and wyn in wast all aboughte,  
With deyntes y-doublid and daunsinge to pipis,  
In myrthe with moppis myrrours of synne<sup>330</sup>.

Le ton est donné : la qualité principale d'un roi est de faire preuve de justice, ce qui est renforcé par l'abondance de termes juridiques (soulignés). Ailleurs, l'auteur insiste sur l'importance de la protection des faibles, dans le portrait – imagé – qu'il fait d'Henry IV :

Thus rend be the rotus youre raskall endurid,

---

<sup>328</sup> *Mum and the Sothsegger*, 223-26 : “Que Dieu qui gouverne toutes choses, dans sa bonté, lui accorde par sa grâce de bien guider son peuple, de gouverner son royaume en paix et en repos, et de le rendre stable pour qu'il dure durant notre temps”.

<sup>329</sup> Voir ci-dessous, p. 240-241.

<sup>330</sup> *Richard the Redeless*, III 263-76 : “Les gens savants n'ignorent pas que les souverains des royaumes de la terre ne furent pas établis dans les premiers temps pour vivre selon leur plaisir et leur désir du monde, mais pour travailler à la justice comme les humbles sur leurs charrues, frapper les mainteneurs chacun avec des masses, détruire les prétentieux qui agissent contre le droit, et mettre en prison tous les criminels qu'ils peuvent trouver, même si c'est un pair. [Ils n'ont pas été établis] pour régner comme une chauve-souris en se reposant le jour, et dépenser plus qu'il n'est besoin au département des réserves, en cire et en vin gaspillés partout, avec des nourritures raffinées redoublées et des danses au son des flûtes, dans la joie, avec des fous, miroirs du péché”.

Tyll the blessid bredd brodid his wyngis  
 To couere hem from colde as his kynde wolde.  
 Rith as the hous-hennes vpon londe hacchen  
 And cherichen her chekonys fro chele of the wynter,  
 Ryth so the hende Egle the Eyere of hem all,  
 Hasteth him in heruest to houyn his bryddis,  
 And besieth him besely to brenden hem feedrin,  
 Tyll her fre fedris be fullliche y-pynned,  
 That they haue wynges at her wyll to wonne vpon hille<sup>331</sup>.

Henry, habituellement comparé à un aigle, est ici représenté par une poule veillant sur ses petits ; néanmoins, dans les vers suivants, l'auteur revient à son image principale, celle d'un oiseau de proie et Henry apparaît comme l'oiseau vengeur, mais juste.

L'auteur de *The Crowned Kyng* s'arrête aussi sur la justice. Il ajoute cependant un élément :

Sir, crowned kyng, thow knowest well thyself.  
 Thiself hast lyfe, lyme and lawes for to keep ;  
 Yif thou be chief Iustice, iustifie the trouthe ;  
 And rule the be reson, and vpright sitte.  
 For that is a poynt principall - preve it who-so-will  
 To be dred for thy domes [and dowed] for thy myght ;  
 For ther is neither lered ne lewed that lyveth vpon erthe  
 That [ne] wyssheth after worship ; his wit is full fable (...).  
 The loue of thi liegmen, that to thi lawe are bounde,  
 Take hit for a tresour of hem that are true,  
 That may the more availl in a myle wey.  
 Thanne moche of thy mukke that manhode loueth neuere<sup>332</sup>.

La fonction de la justice est essentielle, mais l'amour qu'un roi doit avoir pour ses sujets se révèle tout aussi important. L'étude lexicologique nous fait ici défaut puisque l'association entre *kyng* et *love* est rare. Pourtant, ce thème est fort bien développé dans *Piers Plowman*. *Reson* le résume de manière concise dans son sermon du passus V :

And sithen he counseiled the Kyng his commune to lovye :  
 "It is thi tresor, if treson ne were, and tryacle at thy nede"<sup>333</sup>.

---

331 *Richard the Redeless*, II 140-49 : "Ainsi tes jeunes cerfs ont survécu avec des racines jusqu'à ce que l'oiseau béni ait étendu ses ailes pour les protéger du froid comme sa nature le veut. De même que la poule couve sur la terre et protège ses poussins du froid de l'hiver, de même le noble aigle, le plus grand de tous, se hâte dans le temps de la moisson pour prendre soin de sa progéniture, et s'occupe activement de les couvrir de ses plumes jusqu'à ce que leurs nobles plumes soient complètement poussées, et qu'ils aient des ailes à leur convenance pour se tenir sur la colline".

332 *The Crowned Kyng*, 51-63 : "Sire, roi couronné, tu te connais bien toi-même. Tu as la vie, les membres et les lois à protéger ; quand tu es le juge principal, administre la justice selon la vérité ; gouverne-toi par la raison, et siège bien droit. Car c'est un point essentiel, le prouve qui le veut : [il faut] avoir peur de tes jugements et craindre ton pouvoir ; car il n'y a pas de lettré ou d'illettré vivant sur cette terre qui ne désire être honoré (...). L'amour de tes hommes liges qui sont liés à ta loi, prends le comme un trésor, de ceux qui sont vrais ; cela peut beaucoup t'aider dans le long terme".



Langland insiste lui aussi sur la nécessité de la justice, à plusieurs reprises. Le pardon de *Truthe* au passus VII le montre bien :

Kynges and knyghtes that kepen Holy Chirche  
And rightfully in remes rulen the peple,  
Han pardon thorough purgatorie to passen ful lightly,  
Wilh patriarkes and prophetes in paradis to be felawe<sup>334</sup>.

La justice est associée dans ces vers à la protection des faibles et de l'Église, déjà rencontrée dans *Richard*. De fait, ces éléments sont indissociables.

Dans le poème de Langland, l'étude des qualités royales ne peut être séparée du fait que le Christ est très souvent envisagé comme le roi par excellence. Un premier élément lié à cette connexion est la question de la miséricorde royale, évoquée à plusieurs reprises par Langland. La nécessité de cette qualité est soulignée dans le prologue à la suite de la fondation idéale, mais en latin (par un ange en B, par *Conscience* en C) :

Forthi seide the aungel :  
“*Sum Rex, sum Princeps*’ ; *neutrum fortasse deinceps* !  
*O qui iura regis Christi specialia regis,*  
*Hoc quod agas melius - iustus es, esto pius* !  
*Nudum ius a te vestiri vult pietate.*  
*Qualia vis metere, talia grana sere* :  
*Si ius nudatur, nudo de iure metatur* ;  
*Si seritur pietas, de pietate metas*”<sup>335</sup>.

L'exercice de la miséricorde royale est indispensable<sup>336</sup>. Mais à la fin du passus IV, lorsqu'un gouvernement royal juste a été établi, en accord avec l'ordre naturel de *Reson*<sup>337</sup>, la miséricorde du roi n'apparaît pas vraiment (c'est davantage la colère royale qui s'est abattue sur *Mede* et consorts). Nous la retrouvons à la fin du poème, dans le cadre du portrait du Christ-roi, aux passus XVIII et surtout XIX.

---

<sup>333</sup> *Piers Plowman* B, V 48-9 : “Ayant dit, il conseilla au Roi d'aimer le petit peuple. “Ton vrai trésor, il est là et ton remède souverain dans les temps de besoin - si du moins on pouvait être sûr que la trahison ne rôde pas en son sein”.

<sup>334</sup> *Piers Plowman* B, VII 8-11 : “Le Roi et les chevaliers qui protègent la Sainte Église, et gouvernent le peuple avec justice dans leur royaume, reçoivent un pardon leur permettant de passer aisément à travers le Purgatoire et d'être les compagnons des patriarches et des prophètes au paradis”.

<sup>335</sup> *Piers Plowman* B, Prol 131-38 : “*Tu dis, je suis le Roi, je suis le Prince*’ ; *c'est une chose que demain peut emporter!* Tu es celui qui règne de par la sublime loi du Christ Roi, le mieux que tu doives faire est : sois saint, sois juste! Les lois nues demandent à être habillées par toi de piété : ta moisson abondera là où il y a le son du grain. Si la loi est administrée à nu par toi, alors Dieu te jugera de même. Sème de la piété, et il te paiera justement tes gages”.

Selon John Bennet (dans *Piers Plowman : The Prologue and Passus I-VII of the B-Text*, Oxford, 1972, p. 99), ces vers se trouvent ajoutés à un sermon du chancelier d'Oxford Henry Harclay, au début du XIV<sup>e</sup> siècle (1315). Sur l'utilisation du latin, voir ci-dessous, chapitre 12, p. 446-447.

<sup>336</sup> Cf. C. Gauvard, *De Grace especial. Crime, Etat et Société en France à la fin du Moyen Age*, 2 vol., Paris, 1991, et notamment vol. 2, p. 904-920.

<sup>337</sup> Voir ci-dessous, p. 228-229.

De manière générale, les qualités royales attribuées au Christ sont intéressantes. Elles sont plus proches des caractéristiques chevaleresques que lorsqu'il s'agit de rois humains. Avant d'être décrit en roi, le Christ l'est en chevalier (XIX, 1-14). Une fois roi, il est considéré comme un conquérant :

It bicometh to a kyng to kepe and to defende,  
And conqueror of his conquest hise lawes and his large.  
And so dide Jesus the Jewes – he justified and taughte hem  
The lawe of lif that laste shal evere<sup>338</sup>.

Plus loin, après les dons des rois mages – la raison, la justice et la compassion – il est rappelé que ces dons ne sont pourtant pas suffisants pour l'accomplissement de la royauté du Christ :

Ac for alle thise precieuse presents Oure Lord Prynce Jesus  
Was neither kyng ne conquerour til he comsede wexe  
In the manere of a man, and that by muchel sleighte  
As it bicometh a conquerour to konne manye sleighes,  
And manye wiles and wit, that wole ben a ledere<sup>339</sup>.

Ce passage est l'un des rares, sinon le seul, qui insiste sur l'éducation royale, alors que c'était un des thèmes fréquents des miroirs au prince. Mais les poètes ne s'adressent pas directement aux princes.

Langland n'établit donc une fusion entre les différents éléments repérés dans les autres poèmes, entre les caractéristiques chevaleresques et celles qui relèvent du gouvernement intérieur, que dans le portrait du Christ. Cette association suggère chez le poète une conception idéale de la royauté, mais dans la réalité, le poète veut avant tout mettre l'accent sur le gouvernement en temps de paix.

L'auteur de *The Crowned Kyng* insiste également sur le Christ-roi, qui doit constituer un exemple pour le roi terrestre. L'aspect chevaleresque disparaît :

And taketh a siker ensample that Crist hym-self sheweth,  
Of alle the seyntes in heven that for hym deth suffred,  
For his loue thei were so large her lyves they lost,  
And for loue of that Lord aloft now they dwelle  
With that crowned kyng that on cros dyed ;  
Ther Crist in his kyngdom comfort vs euere,  
And of his high grace graunte vnto vs alle  
Prosperite and pees, pursue we thereafter<sup>340</sup>.

---

338 *Piers Plowman* B, XIX 42-45 : "Il convient qu'un roi protège et défende son royaume et qu'un conquérant impose sa loi et sa générosité aux territoires qu'il a conquis. Et c'est bien ainsi que Jésus a traité les Juifs : il les a absous et leur a enseigné la foi qui mène à la vie éternelle".

339 *Piers Plowman* B, XIX 96-100 : "Mais tous ces dons précieux ne faisaient pas de notre royal seigneur Jésus ni un roi ni un conquérant. Ce n'est que lorsqu'il eut grandi et atteint la stature d'un homme et déployé tous ses talents qu'il le devint - il convient, en effet, qu'un conquérant maîtrise des arts très divers, soit capable d'élaborer de nombreux stratagèmes et possède de vastes connaissances, s'il veut s'imposer comme meneur d'hommes".

Le poète insiste au contraire sur l'amour, la grâce et la prospérité, ce qui est à mettre en relation avec le reste du discours qui, nous le verrons, s'interroge justement sur l'utilité de la guerre.

Une dichotomie apparaît entre les poèmes, mais aussi à l'intérieur de chacun d'entre eux, avec une insistance d'un côté sur la fonction guerrière et chevaleresque, et de l'autre sur les fonctions qui relèvent davantage du gouvernement du pays. *Wynner and Wastoure* est très ambivalent dans la mise en scène de cette dialectique, tandis que *Piers Plowman* ne produit une fusion que par l'image idéale du Christ-chevalier-roi<sup>341</sup>. *Richard* et *Mum* insistent sur les fonctions gouvernementales, sans rejeter l'aspect chevaleresque. À part *The Death of Edward I*, ces poèmes appartiennent tous à la même période ; il ne s'agit donc pas d'une rupture chronologique, bien que cette dernière soit en partie perceptible. Il est clair que dans les dernières décennies du siècle, alors que les victoires anglaises se font plus rares, l'accent est mis, dans les poèmes et dans bien d'autres sources, sur le gouvernement de l'Angleterre. Au milieu du XV<sup>e</sup> siècle, Sir John Fortescue peut encore présenter les deux aspects de la personne royale<sup>342</sup>. Cependant, il encourage d'abord le roi à étudier la loi et le droit. Par ailleurs, l'insistance sur les qualités royales liées au gouvernement du pays est courante, et les exemples de textes les mentionnant sont innombrables, pas seulement en Angleterre bien sûr : toute la littérature des miroirs au prince les aborde, sans compter d'autres textes qui n'en font pas partie. Pour ne prendre que deux exemples dans la littérature anglaise, Gower et Chaucer en ont tous deux traité, Gower de façon exhaustive dans le livre VII de la *Confessio Amantis*, qui s'apparente à un miroir au prince, et Chaucer de façon plus subtile dans le *Tale of Melibee*<sup>343</sup>. Cependant, elles prennent un relief particulier dans *Richard* et dans *Mum*, puisque ces poèmes sont à replacer dans le contexte de la déposition de Richard II et de l'avènement d'Henry IV.

\*\*\*\*\*

---

340 *Crowned Kyng*, 137-44 : "Et prends comme exemple certain ce que le Christ lui-même a montré par rapport à tous les saints dans le ciel qui ont souffert la mort pour lui ; pour son amour, ils ont été si généreux qu'ils ont perdu leurs vies, et pour l'amour de ce Seigneur, ils habitent maintenant en haut avec ce roi couronné qui est mort sur la croix. Ainsi le Christ dans son royaume nous conforte à jamais, et de sa haute grâce nous accorde à tous la prospérité et la paix, que nous devons poursuivre".

341 Nous avons vu que si dans *Richard* et dans *Mum*, Henry pouvait apparaître comme un roi chevaleresque, ce n'était pas là-dessus qu'était mise l'emphase principale.

342 Sir John Fortescue, *In Praise of the Laws of England*, dans *On the Laws and Governance of England*, éd. S. Lockwood, Cambridge, 1997, p. 4. Cf. Brown, *The Government*, *op. cit.*, p. 18.

343 Ferster, *Fictions of Advice...*, *op. cit.*, chap. 6 et 7.

Y a-t-il une critique de la personne royale ? Dans *Summer Sunday*, le roi est vu comme un homme que la mort touche comme tout le monde. Cependant, lorsque l'auteur évoque le roi dans toute sa splendeur, ses qualités n'apparaissent pas vraiment ; c'est surtout son appétit de puissance qui est mis en scène :

Sitte I say and sethe on a semeli sete,  
 Ryghth on the rounde on the rennyng ryng,  
 Caste kne ouer kne as a kyng kete,  
 comely clothed in a cope, crouned as a kyng.  
 Hey herte hadde he of hastif hete,  
 He leyde his leg opon lith at his likyng ;  
 fful loth were the lordyng his lordsschipe lete ;  
 He wende al the world were at his weldyng  
 ful wyghth<sup>344</sup>.

Ce poème apparaît un peu à part dans le corpus, puisque cette vision du roi dans sa puissance puis dans sa déchéance est avant tout une vibrante illustration du thème général de la roue de fortune<sup>345</sup>.

Un autre thème constitue peut-être une critique déguisée. C'est celui de l'ignorance du roi, étudié par Dan Embree<sup>346</sup>. Ce dernier relève son apparition dans bon nombre de poèmes, dont *The Simonie* et *Mum*. Dans le premier, l'ignorance royale apparaît à propos de la question des taxes :

Ac if the king hit wiste, I trowe he wolde be wroth,  
 Hou the pore beth i-piled, and hu the silver goth ;  
 Hit is so deskatered bothe hider and thidere,  
 That halvendel shal ben stole ar hit come togidere  
 and acounted<sup>347</sup>.

Ce thème est associé à la critique des collecteurs. Dans *Mum*, il est rattaché d'une part aux griefs généraux énoncés contre le fonctionnement du gouvernement (vers 114-118) et d'autre part à la défaillance de la justice (vers 133-138). Selon Dan Embree, l'ignorance du roi est utilisée à première vue pour l'exonérer de la responsabilité des dysfonctionnements<sup>348</sup>. Mais

---

<sup>344</sup> *Summer Sunday*, 87-95 : "Je le vis assis alors sur un magnifique trône, droit sur le bord de l'anneau tournant, jetant genou après genou comme un roi brave, noblement habillé d'un manteau, couronné comme un roi. Il avait grand cœur dans ses sentiments passionnés, il posait une jambe sur l'autre comme il lui plaisait ; il semblait peu probable que ce seigneur laisse sa souveraineté ; il semblait que le monde entier était à son commandement de droit".

<sup>345</sup> Cf. T. M. Smallwood, "The Interpretation of *Somer Sunday*", *MAE* 42, 1973, p. 238-243.

<sup>346</sup> Cf. D. Embree, "The King's Ignorance : A Topos for evil times", *MAE* 54, 1985, p. 125.

<sup>347</sup> *The Simonie* A, 313-17 : "Mais si le roi savait cela – la manière dont le pauvre est volé et dont s'en va l'argent – je crois qu'il serait en colère. Cet argent est tant dispersé ici et là, que la moitié est volée avant qu'il ne soit rassemblé et compté".

<sup>348</sup> Embree, "The King's Ignorance'...", *op. cit.*, p. 123 : "It is the chief assumption of this topos that whatever is wrong... cannot be the fault of the commons or the King who, if they could just talk to one another, would probably work things out... the blame must fall on those between them...".

il y voit finalement, en tout cas dans *Mum*, une critique du roi lui-même, car cette ignorance peut mettre en danger sa santé, si ce n'est plus. Surtout, il insiste sur le fait que la signification réelle de ce *topos* n'est pas de donner plus de voix au peuple, mais de justifier l'activité de conseil des poètes<sup>349</sup>. Quoi qu'il en soit, il est clair qu'il y a un avertissement au roi sur cette ignorance, qui peut lui causer du tort.

Tout autre est le type de critique dans *Richard the Redeless*, seul poème où un roi particulier, Richard II, est souvent critiqué ouvertement, avec véhémence. Cette critique est indissociable du sujet même du poème, une justification de la déposition de Richard au profit d'Henry Bolingbroke. Tout en gardant ce contexte à l'esprit, il est utile d'étudier la teneur de ces critiques. Dans le passus I, par exemple, l'auteur fait le catalogue des crimes du roi :

Now , Richard the redeles reweth on you-self,  
 That lawelesse leddyn youre lyf and youre peple bothe ;  
 For thoru the wyles and wronge and wast in youre tyme,  
 Ye were lyghtlich ylyfte from that you leef thoughte,  
 And from youre willffull werkis youre will was chaungid,  
 And rafte was youre riott and rest for youre daiez  
 Weren wikkid, thoru youre cursid conceill youre karis weren newed,  
 And coueitise hath crasid youre croune for euere !  
 Radix omnium malorum cupiditas.  
 Of alegeaunce now lerneth a lesson other tweyne  
 Wher-by it standith and stablithe moste –  
 By drede , or be dyntis or domes vntrewe,  
 Or by creaunce of coyne for castes of gile,  
 By pillynge of youre peple youre prynces to plese,  
 Or that youre wyll were wroughte though wisdom it nolde ;  
 Or be tallage of youre townnes without ony werre,  
 By rewthles routus that ryffled euere,  
 Be preysinge of polaxis that no pete hadde,  
 Or be dette for thi dees deme as thou fyndist,  
 Or be ledinge of lawe with loue well ytemprid.  
 Though this be derklich endited for a dull nolle,  
 Miche nede is it not to mwse ther-on,  
 For as mad as I am though I litill kunne,  
 I cowde it discryue in a fewe wordys ;  
 For legiance without loue litill thinge availith<sup>350</sup>.

---

<sup>349</sup> Sur cette question, voir le chapitre 13.

<sup>350</sup> *Richard the Redeless*, I 88-111 : “Maintenant Richard le mal-conseillé, prends pitié de toi-même qui a mené sans loi ta vie ainsi que ton peuple ; car par les tromperies et les maux tu as perdu ton temps, on t’a facilement ôté ce que tu pensais [l’être] cher ; ta volonté a été altérée à cause de tes œuvres obstinées ; tes divertissements et ton repos te furent enlevés parce que tes jours furent maudits par ton mauvais conseil et tes soucis furent renouvelés ; la convoitise a jeté ta couronne à jamais ! *La cupidité est la racine de tous les maux* (Tim 6 : 10). Apprends maintenant une leçon ou deux sur l’allégeance : par quoi se tient-elle et reste-t-elle stable – par la peur, les coups ou les faux jugements, par la créance d’argent au moyen de tromperies, par le pillage de tes gens pour plaire à tes princes, par l’emportement de ta volonté bien que la sagesse ne le veuille pas ? Par la taxation de tes villes, alors qu’il n’y a aucune guerre, par les routes sans pitié qui pillent tout, par les estimations des hallebardiers qui n’ont aucune pitié, par tes

Ce passage est un condensé des griefs qui sont développés dans le reste du poème, d'où sa densité extrême. Le poète décline à la fois des critiques sur le caractère personnel de Richard (en particulier sa propension au divertissement) et sur ses choix politiques (son mauvais conseil, sa mauvaise gestion...). Dans tous les cas, l'auteur insiste sur le manque de volonté (ou plutôt sur la mauvaise volonté) de Richard, et sur le fait qu'il n'a pas su s'attirer l'amour de ses sujets. En filigrane, se retrouvent donc les qualités qu'il aurait dû avoir mais aussi, mêlés aux reproches parfaitement contemporains, de nombreux thèmes présents dans les images générales sur la royauté, qu'il nous faut maintenant aborder.

• *La royauté et le gouvernement.*

Au-delà des qualités individuelles de la personne du roi, les images concernant la royauté et le gouvernement sont nombreuses. On peut distinguer deux types principaux d'évocation, tous deux très riches : d'une part des images de visions idéales, d'autre part des narrations, plus ambiguës, pouvant prendre la forme d'*exempla*, les deux types n'étant pas exclusifs. Les différences observées entre les poèmes doivent être jugées à l'aune de la chronologie très dense en la matière, mais aussi par rapport à l'évolution plus lente des représentations. Il convient donc d'analyser ces images en les mettant en relation avec les éléments généraux qui apparaissent dans les poèmes.

*The Simonie* ne comprend pas d'image de la royauté. Le roi apparaît comme un personnage lointain, nous l'avons vu avec le thème de son ignorance, et l'auteur ne semble pas vraiment concerné par la question des principes du gouvernement, sinon pour dénoncer les méfaits de ses administrateurs. Comme l'a fait remarqué Derek Pearsall, le poème traite davantage des péchés des hommes que du fonctionnement du gouvernement<sup>351</sup>. Les résultats de l'analyse factorielle corroborent cette conclusion.

Dans *Wynnere and Wastoure*, les images dominantes se rapportent aux représentations chevaleresques, nous l'avons noté à propos de l'analyse des méfaits de la noblesse. Au-delà des attaques portées sur cette dernière, le poème révèle des interrogations profondes sur la conception du gouvernement. Dans un article suggestif, Maura Nolan revient sur l'interprétation problématique du passage qui fait référence au Statut de 1352 sur la trahison. Ainsi décèle-t-elle dans le poème la présence d'une tension d'ordre général entre la

---

dettes de jeux que tu juges comme tu l'entends ? Ou par la conduite des lois bien tempérée par l'amour ? Bien que tout cela soit écrit obscurément pour une tête stupide, il n'est pas nécessaire de réfléchir beaucoup là-dessus, car pour aussi fou que je sois et bien que je connaisse peu [de choses], je peux décrire cela en quelques mots : l'allégeance sans l'amour ne vaut pas grand-chose".

<sup>351</sup> Pearsall, "The Timeliness of *The Simonie*...", *op. cit.*, *passim*.

conception chevaleresque de la royauté soutenue par Édouard III et une conception juridique du gouvernement, développée depuis deux siècles<sup>352</sup>. Dans le poème, le roi est mis en scène dans un décorum chevaleresque élaboré. Dans ce cadre, les vers qui font allusion au statut de 1352 (124-133) reflètent une conception de la trahison dans son acception guerrière, c'est-à-dire dans le contexte du code des armes. La mise en scène du face à face des deux armées et du débat qui s'ensuit est en fait similaire au déroulement d'un procès en Cour de Chevalerie, une des cours de prérogative du roi qui ne relève que de lui<sup>353</sup>. D'un autre côté, l'allusion au Statut de 1352, qui constitue plutôt une tentative de restreindre les pouvoirs du roi en matière de trahison<sup>354</sup>, remet en cause cette mise en scène. Quant au jugement, il met en avant l'impatience du roi à ramasser des fonds pour faire la guerre, tâche difficile dans ces années marquées par la Peste Noire. Finalement, tout en restant attaché à la chevalerie, "*Wynnere and Wastoure* suggère que la chevalerie est utilisée comme substitut à une idéologie suffisante pour rendre compte de la croissance des institutions parlementaires"<sup>355</sup>. Ce déficit d'adaptation à l'évolution des conditions politiques apparaît donc comme une faiblesse de la monarchie d'Édouard III. L'analyse donnée dans cet article est riche, dans le sens où elle démontre des liens profonds entre l'activité littéraire du poète, qui s'en justifie d'ailleurs<sup>356</sup>, et ses interrogations sur des problèmes contemporains, à travers des éléments traditionnels. Il les remet en question en les manipulant, mais il en reste quand même prisonnier. Ce phénomène est également à l'œuvre dans les autres poèmes.

Dans *Piers Plowman*, les choses sont comme toujours fort complexes, d'autant que les transformations de la version C sont importantes et que les controverses sur ces dernières sont très vives dans ce domaine. Les discussions paraissent empoisonnées, plus encore que pour d'autres thèmes, par l'utilisation de concepts anachroniques – la démocratie et la réaction. Talbot Donaldson l'avait déjà remarqué en 1949 :

“... nous apprenons d'un compte-rendu que l'auteur était un démocrate convaincu qui reflétait la pensée politique la plus radicale de son temps, et d'un autre qu'il n'avait

---

352 Nolan, "*With tresone within*", *op. cit.*

353 *Ibid.*, p. 14 : "The trial staged in *Wynnere and Wastoure* in many ways resembles a trial by battle in the Court of Chivalry. The unquestioned right of the king to render judgment, the tournament setting, and the definition of treason used by the herald are all reminiscent of treason trials under the law of arms. Even the literary debate form parallels the manner of indictment in the court...". Sur les cours de prérogative, cf. A. Harding, *The Law Courts of England*, Londres et New York, 1973, p. 98 et suivantes.

354 Bellamy, *The Law of Treason*, *op. cit.*

355 Nolan, "*With tresone within*", *op. cit.*, p. 21 : "*Wynnere and Wastoure* suggests that chivalry is being made to substitute for an ideology sufficient to account for the growth of these parliamentary institutions...".

356 Voir ci-dessous, chapitre 13, p. 491-492.

aucune pensée politique qui aurait offensé le royaliste le plus rigoureux du XIV<sup>e</sup> siècle”<sup>357</sup>.

Cette constatation pourrait encore s'appliquer à des études plus récentes, même si les termes diffèrent (conservatisme et réformisme sont plus souvent utilisés). Ce type d'argumentation induit, nous semble-t-il, non seulement un grand risque d'anachronisme mais aussi une déshistoricisation du texte, pour reprendre le terme employé par Britton Harwood<sup>358</sup>. Un des exemples approfondis de ce phénomène est l'ouvrage d'Anna Baldwin, paru en 1981. Selon elle, à la fin de la première vision de la version C (mais de nombreux éléments de cette conception seraient déjà présents dans la version B), Langland “a établi un idéal de monarque absolu dont la sagesse est plus grande que celle de son peuple et dont le pouvoir est au-dessus de ses lois”<sup>359</sup>. Cette affirmation soulève deux objections de fond. En premier lieu, l'absolutisme est un concept difficilement applicable au XIV<sup>e</sup> siècle anglais. Richard II a parfois été qualifié de monarque absolu, qualification en soi contestable et sa déposition témoigne des résistances de la société politique anglaise à l'égard de toute conception allant dans ce sens<sup>360</sup>. En selon lieu, Langland s'inspire, selon Anna Baldwin, des idées exprimées par Thomas d'Aquin dans le *De Regimine Principum*. Cet ouvrage pose des problèmes, dans la mesure où il n'a été écrit qu'en partie par Thomas sous le titre *De Regno ad regem Cypri*, et complété par Ptolémée de Lucques<sup>361</sup>. Thomas n'est pas considéré comme un penseur de l'absolutisme ; il est davantage marqué par la conception aristotélicienne du bien commun<sup>362</sup>. De toute façon, il est plus qu'incertain que Langland ait eu accès directement aux écrits de Thomas. Certaines idées thomistes ont pu lui parvenir, mais les éléments que nous connaissons de sa carrière incitent davantage à se tourner, pour une comparaison, vers les textes normatifs. Il semble donc plus fructueux de tenter une approche des perceptions langlandiennes par rapport aux événements et aux sources normatives contemporaines.

---

357 Donaldson, *Piers Plowman, The C-Text...*, *op. cit.*, p. 86 : “...we learn from one report that the author was a staunch democrat who reflected the more radical political thought of his time, and from another that he had no political thought that would have offended the most rigorous royalist of the fourteenth-century”.

358 Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 113.

359 Baldwin, *The Theme of Government...*, *op. cit.*, p. 55 : “has established his ideal of an absolute monarch whose wisdom is greater than his people's, and whose power is above their laws”.

360 La position absolutiste de Richard a été soutenue par R. H. Jones, dans son ouvrage *The Royal Policy of Richard II : Absolutism in the Later Middle Ages*, Oxford, 1968. Pour une position plus nuancée, voir N. Saul, “The Kingship of Richard II”, dans *Richard II : The Art of Kingship*, éd. J. L. Gillespie et A. L. Goodman, Oxford, 1999, p. 35-57 ; *Richard II*, *op. cit.*, p. 438 et suiv.

361 Thomas d'Aquin, *De regimine principum ad regem Cypri*, dans *Opuscula Philosophica*, éd. R. M. Spiazzi, Rome, 1954, p. 257-80.

362 Cf. H. J. Burns éd., *Histoire de la pensée politique médiévale*, éd. J. Ménard, PUF, 1993, p. 456 et suiv.



La version B a sans doute été écrite à la fin du règne d'Édouard III, marqué par une agitation politique importante qui a culminé avec le *Good Parliament* de 1376. Lors de ce Parlement, les *Commons* ont imposé pour la première fois la procédure d'*impeachment* à l'encontre de certains proches de la cour<sup>363</sup> – la maîtresse d'Édouard et surtout de grands marchands tels Richard Lyons. Elles ont également tenté de mettre en place un certain nombre de réformes, dans le sens d'un contrôle plus fort du gouvernement<sup>364</sup>. Ces tentatives ont rapidement été contrées par John of Gaunt, second fils d'Édouard III, qui assumait alors une grande partie de la réalité du pouvoir, mais l'esprit réformateur du parlement de 1376 n'a pas été complètement étouffé. Selon Kathryn Kerby-Fulton et Steven Justice, de nombreux écrits ont entretenu cette "vogue réformatrice" :

"On se souvient du *Good Parliament* pour nombre de choses, mais une chose qui n'est pas souvent mentionnée est la série presque encyclopédique de plaintes politiques, morales et ecclésiastiques qui émergent des pétitions des *commons*... Les énergies réformatrices qui ont accompagné ces propositions de réformes administratives ont gagné une nouvelle intensité... une plate-forme et un style culturel"<sup>365</sup>.

Dans *Piers Plowman*, la première vision idéale est celle du prologue (vers 112-143)<sup>366</sup>. Dans ce passage, la fonction royale fait partie du schéma trifonctionnel déjà commenté lors de l'analyse sur la société<sup>367</sup> ; l'accent est mis sur la complémentarité des fonctions sous la direction du roi, comme l'a noté Arthur Ferguson<sup>368</sup>. Cette fondation est suivie par une discussion sur la royauté elle-même entre un ange, un goliard et les *commune*, assez ambiguë. En effet, si l'ange insiste sur la responsabilité du roi et sur la nécessité de sa miséricorde<sup>369</sup>, les citations du goliard et des *commune* sont beaucoup plus sibyllines :

Thanne greved hym a goliardeis, a gloton of wordes,  
And to the aungel an heigh answerde after :  
"Dum rex a regere dicatur nomen habere  
Nomen habet sine re nisi studet iura tenere".  
Thanne can al the commune crye in vers of latyn

363 Par cette procédure, des individus étaient accusés par les *Commons* en tant que corps et jugés devant les *Lords* en Parlement.

364 Cf. McKisack, *The Fourteenth Century...*, *op. cit.*, p. 387 et suiv. ; G. Holmes, *The Good Parliament*, Oxford, 1975.

365 K. Kerby-Fulton et S. Justice, "Reformist Intellectual Culture in the English and Irish Civil Service : the *Modus Tenendi Parliamentum* and its Literary Relations", *Traditio* 53, 1998, p. 149-202, p. 153 : "The 'Good' Parliament is remembered for many things, but one thing not often mentioned is the nearly encyclopedic series of political, moral, and ecclesiastical complaints that emerge in the common petitions... The reformist energies that attended these proposed administrative reforms gained a new intensity... a platform, and a cultural style". Pour les pétitions, RP II, 237-9.

366 Ce passage est absent de la version A.

367 Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 121-122.

368 Ferguson, *The Articulate Citizen...*, *op. cit.*, p. 66-7 : "To him [Langland] government was the regulating factor in a society of functioning groups... Thus, in his most complete... passage on government, the king becomes the head of a social system rather than of a state".

369 Voir ci-dessus, p. 217-218.

To the Kynges conseil – construe whoso wolde –  
“*Precepta regis sunt nobis vincula legis*”<sup>370</sup>.

Le goliard, on le voit, insiste sur la responsabilité du roi par rapport à ses sujets, alors que ce sont les *commune* qui, apparemment, formulent ce qui pourrait le plus se rapprocher d’une conception absolutiste. Mais deux indices complémentaires suggèrent que leur affirmation n’est pas forcément à prendre au premier degré. D’une part, elles parlent en latin, ce qui peut paraître étrange quand on connaît l’utilisation habituelle du latin par Langland<sup>371</sup> ; d’autre part, le narrateur prend ses distances, puisqu’il indique que cette phrase est à interpréter par qui le veut. Il n’est donc pas certain que l’auteur adhère aux propos des *commune*, d’autant qu’ils sont suivis par la fable des rats, qui prolonge cette ambivalence.

L’*exemplum* des rats, des souris et du chat (vers 146-210) a suscité de nombreuses interrogations, par rapport à ses sources, à ses références historiques précises, mais aussi à sa signification plus générale. Les premières sont maintenant bien cernées, même si nous ne connaissons pas la source précise de Langland<sup>372</sup>. C’est un *exemplum* utilisé à plusieurs reprises dans des sermons contemporains, notamment dans celui que l’évêque de Rochester Thomas Brinton a prononcé durant le *Good Parliament* de 1376<sup>373</sup>. Dans ce sermon, Brinton encourage les *Commons* dans leurs vellétés réformatrices. Selon Anna Baldwin, cet *exemplum* montre, en B comme en C, le peu de considération que Langland a pour les *commune*<sup>374</sup>. Une autre interprétation est donnée par Elisabeth Orsten<sup>375</sup>. Elle met en parallèle le discours du rat (vers 158-74), qui propose de surveiller le chat, et celui de la souris (vers 182-208), qui est contre cette proposition. C’est la *reson* qui guide le rat (B prol 167<sup>376</sup>) ainsi que le *commune profit* (B prol 169). Or, ces deux éléments sont très positifs dans le

---

370 *Piers Plowman* B, Prol 139-145 : “Alors, un de ces bouffons grossiers, un goliard, un vomisseur de verbiage, s’échauffa sous son col, et hurla à l’ange en réponse : ‘*Le mot rex vient de regere, régner, il possède le nom seul sans la réalité celui qui n’est pas zélé à maintenir les lois*’. Sur quoi les Communes, comme un seul homme, récitèrent à l’unisson un vers en latin au conseil du roi – interprétez-le comme vous voudrez : ‘*Les préceptes d’un roi sont les chaînes de la loi*’”. Selon John Alford (*Guide*, p. 33), la première citation est une variante d’un lieu commun fondé sur une étymologie d’Isidore de Séville (*Etymologies*, 9 : 3) ; la seconde est une variante d’une maxime du droit romain, *Quod principi placuit legis habet vigorem* (*Institutes* 1. 2. 6).

371 En particulier, il ne traduit ni n’explique le latin de ce passage, alors qu’il le fait souvent par ailleurs – lorsqu’il veut être bien compris. Voir ci-dessous, chapitre 12, p. 446-447.

372 Pour une étude de ces sources possibles, cf. E. Orsten, “The Ambiguities in Langland’s Rat Parliament”, *MS* 23, 1961, p. 216-239. Pour un tableau de la présence fréquente de cette fable venant d’Orient dans les sources occidentales, voir P. F. Baum, “The Fable of belling the cat”, dans *Proverbia in Fabula, Essays on the Relationship of the Proverbs and the Fable*, P. Carnes éd., Berne, 1988, p. 37-46.

373 *The Sermons of Thomas Brinton, Bishop of Rochester (1373-1389)*, éd. M.A. Devlin, 2 vol., Londres, 1954, ii, p. 316-21. Pour les circonstances de ce sermon, voir Holmes, *The Good Parliament*, *op. cit.*, p. 103-4.

374 Baldwin, *The Theme of Government...*, *op. cit.*, p. 17. Elle est ici rejointe par Donaldson (*Piers Plowman, The C-Text...*, *op. cit.*, p. 93-4).

375 Orsten, “The Ambiguities”, *op. cit.*, p. 238.

376 En C prol 173, le rat est qualifié de *resonable*.

poème. L'intervention de la souris est en revanche hautement suspecte, tant dans sa construction que dans les termes employés, qui soulignent son exagération :

“Though we hadde ykilled the cat, yet sholde ther come another  
To cracchen us and al oure kynde, though we copen under benches. (...)  
For may no renk ther reste have for ratons by nyghte.  
For many mennes malt we mees wolde destruye,  
And also ye route of ratons rende mennes clothes,  
Nere the cat of the court that kan you overlepe ;  
For hadde ye rattes youre raik ye kouthe noght rule yowselfe.  
I seye for me, quod the mous, I se so muchel after,  
Shal nevere the cat ne the kityn by my counseil be greved...”<sup>377</sup>.

Après une étude précise de ce discours, Elisabeth Orsten en arrive à la conclusion que :

“À la surface, donc, nous avons une fable dirigée contre les ambitions du Good Parliament. Mais un regard plus précis sur la souris révèle qu’il y a une attaque très légèrement voilée de Jean de Gand et de son Parlement de 1377”<sup>378</sup>.

La fable des rats suggère un Langland en faveur du *Good Parliament* et de son esprit réformateur, surtout lorsque cette interprétation est mise en relation avec le fait que cette histoire a été utilisée par Brinton pour encourager les *commune*. Cette fable a souvent été interprétée comme une reconnaissance de la toute puissance royale ; pourtant beaucoup reconnaissent qu’il y a quand même une critique implicite de cette dernière<sup>379</sup>. L’interprétation d’Elisabeth Orsten nous semble donc plausible<sup>380</sup>.

Dans la suite du poème, d’autres passages sont importants. Les passus III et IV mettent en scène le roi à Westminster – centre politique de son pouvoir. John Selzer a comparé ce roi à Édouard III, là encore au moment du *Good Parliament*, c’est-à-dire à une époque où le roi n’était pas au mieux de sa forme (il meurt en 1377). Au-delà des allusions précises<sup>381</sup>, longuement détaillées par cet auteur et qui lui permettent de montrer que Langland se situe là

---

<sup>377</sup> *Piers Plowman* B, Prol. 185-6 et 196-203 : “Même si nous devions tuer le chat, un autre apparaîtrait à sa place, pour nous étripier tous, bien que nous nous soyons cachés sous les sièges... Car, voyez-vous, les rats deviendraient si actifs pendant la nuit, que personne ne pourrait fermer l’œil ; nous, les souris, dévorerions le grain des hommes, pendant que les rats déchireraient leurs habits, si nous n’étions retenus par la peur que le chat de la cour ne fonde sur nous soudainement ; vous les rats, laissés à vous-mêmes, seriez bien incapables de vous gouverner. En ce qui me concerne, dit la souris, je prévois de très graves conséquences, et mon conseil ne nuira jamais au chat ou au chaton...”.

<sup>378</sup> Orsten, “The Ambiguities”, *op. cit.*, p. 238 : On the surface, then, we have a fable directed against the ambitions of the Good Parliament. But a closer look at the mouse reveals that this is really a thinly veiled attack on John of Gaunt and on his Parliament of 1377”.

<sup>379</sup> Cf. J. Simpson, *Piers Plowman, An Introduction to the B-Text*, Londres, 1990, p. 22.

<sup>380</sup> Il est d’ailleurs intéressant de rapprocher cette interprétation de la perception que semble avoir eu Langland du gouvernement urbain. Voir ci-dessus, p. 196-198.

<sup>381</sup> J. Selzer, “Topical Allegory in *Piers Plowman* : Lady Meed’s B Text Debate with Conscience”, *PQ* 59.3, 1980, p. 257-67. Il identifie *Meed* à Alice Perrers, *Conscience* à Edmund Mortimer, Earl of the March et *Wisdom* à John of Gaunt. Au demeurant, ces identifications ne font pas l’unanimité, mais peu d’études se sont vraiment penchées sur la question...

encore plutôt du côté des *Commons*<sup>382</sup>, il faut se pencher sur la manière dont sont traités le roi et son gouvernement. À Westminster, le roi apparaît entouré de son conseil, composé de clercs, d'hommes de loi et de nobles. Une fois *Mede* introduite devant lui, les conseillers disparaissent et les discussions ont lieu entre le roi, *Conscience* et *Mede*, puis *Reson*. Nous avons vu qu'au départ, le roi tentait de concilier *Mede* et *Conscience*, mais que finalement, après le procès de *Wrong* et le sermon de *Reson*, il décidait de rejeter complètement *Mede*. C'est dans la dernière partie de cet épisode, pour réagir au sermon de *Reson* que les membres de la cour et du conseil réapparaissent et conviennent que *Reson* a raison. Ils se disent alors prêts à suivre son enseignement<sup>383</sup> :

Alle rightfulle recorded that Reson truthe tolde.  
 Kynde Wit acorded therwith and comendede hise wordes,  
 And the mooste peple in the halle and manye of the grete,  
 And leten Mekenesse a maister and Mede a mansed sherewe<sup>384</sup>.

Ce n'est donc pas seulement le roi qui doit rejeter *Mede*, mais tous les membres éminents de la communauté, en tout cas tous ceux qui participent au gouvernement du royaume (puisqu'ils sont présents à Westminster). Si la décision du roi est nécessaire, elle n'est pas suffisante.

À la fin du passus IV, les choses sont claires. L'image d'un roi juste entouré d'un conseil idéal, dominé par *Reson* et *Conscience* nous est présentée :

"I wole have leaute in lawe, and lete be al youre jangling,  
 And as moost folk witnesseth wel, Wrong shal be demed".  
 Quod Conscience to the Kyng, "But the commune wole assente,  
 It is ful hard, by myn heed, herto to brynge it,  
 And alle youre lige leodes to lede thus evene".  
 "By Hym that raughte on the Rood! quod Reson to the Kynge,  
 But if I rule thus youre reaume, rende out my guttes –  
 If ye bidden buxomnesse be of myn assent".  
 "And I assente, seith the Kyng. by Seinte Marie my lady,  
 Be my Counseil comen of clerkes and of erles.  
 Ac redily, Reson, thow shalt noght ride hennes ;  
 For as longe as I lyve, lete thee I nelle".  
 "I am al redy, quod Reson, to reste wilh yow evere ;  
 So Conscience be of oure counseil, I kepe no bettre".  
 "And I graunte, quod the Kyng, Goddes forbode he faile !  
 Als longe as oure lyf lasteth, lyve we togideres"<sup>385</sup>.

382 *Ibid.*, p. 265. Il note à propos de la prophétie de *Conscience* (B III 284 et suiv.) : "*Conscience's* optimistic prediction, like the rest of his performance, is entirely in the spirit of those hopeful Good Parliament days...".

383 Certes, ce n'est pas le cas de tout le monde, et en particulier des confesseurs du roi (sur le clergé, voir le troisième chapitre).

384 *Piers Plowman* B, IV 157-160 : "Tous les honnêtes gens présents, cependant, déclarèrent que Raison disait la vérité. Bon Entendement en tomba d'accord, et loua ce qu'il avait dit. Ainsi firent la majorité des gens du commun, et bon nombre de gens de haut rang. On décerna la palme à Humilité, et Rétribution fut regardée comme une maudite mégère".

Dans ce passage, la notion d'un gouvernement droit, juste et ordonné prévaut, ce qui nécessite des sujets obéissants. Pourtant, la nécessité de l'assentiment des *commune*, des clercs et des nobles – autrement dit de toute la communauté – est réaffirmée par *Conscience*. Ce dernier et *Reson* ne sont pas les seuls membres du conseil. Ils n'en sont que la tête<sup>386</sup>.

Dans le passus XIX, Langland revient sur deux aspects de la question de la royauté. Dans le cadre de la refondation de la communauté par *Grace*, le roi est *Conscience* lui-même et il a pour aide *Craft* et *Piers Plowman* (vers 257-263). *Conscience* semble échouer dans sa fonction royale : au passus XX, il n'arrive pas à défendre *Unite*. Mais les raisons de cet échec sont en grande partie à rechercher dans le fait que les *commune* l'ont alors abandonné et qu'il se retrouve seul<sup>387</sup>. Cela peut-être interprété dans un sens comme une représentation de la nécessité d'un roi fort, mais dans l'autre sens comme celle de la nécessité de la responsabilité des sujets. Plus loin dans le passus XIX, un roi fait une déclaration sur la manière dont il entend gouverner :

And thanne cam ther a kyng and by his croune seide,  
 “I am kyng with croune the comune to rule,  
 And Holy Kirke and clergie fro cursed men to defende.  
 And if me lakketh to lyve by, the lawe wole I take it  
 Ther I may hastiloke it have – for I am heed of lawe :  
 For ye ben but membres and I above alle.  
 And sith I am youre aller heed, I am youre aller heele,  
 And Holy Chirches chief help and chieftayn of the comune.  
 And what I take of yow two, I take it at the techynge  
 Of *Spiritus Iusticie* – for I jugge yow alle.  
 So I may boldly be housled, for I borwe nevere,  
 Ne crave of my comune but as my kynde asketh”.  
 “In condicion, quod Conscience, that thow the comune defende,  
 And rule thi reame in reson, right wol and truthe  
 That thow have thyn askyng, as the lawe asketh :  
*Omnia sunt tua ad defendendum set non ad deprehendendum*<sup>388</sup>.

---

385 *Piers Plowman* B, IV 180-195 : “Je veux, [dit le roi] que la justice prévale dans la loi – inutile de protester ! Et en ce qui concerne Mauvais, qu'il soit jugé comme la majorité ici considère qu'il le mérite'. À ces mots, Conscience dit au Roi : 'Je pense que je dois vous dire, Sire, qu'à moins que les Communes ne donnent leur assentiment à cela, vous aurez beaucoup de mal à mener à bien cette affaire, tout comme à mener vos fidèles sujets sur une voie aussi rigoureuse'. 'Par Celui qui mourut sur la croix, reprit Raison, si je ne gouverne pas votre pays ainsi, Sire, arrachez-moi les tripes ! Mais il faut que vous ordonniez à Obéissance de prendre mon parti'. 'J'en suis d'accord, par Notre Dame, dit le Roi, dès que les seigneurs, spirituels et temporels, se réuniront ici en Conseil ! Mais toi, Raison, je ne te laisserai pas repartir si vite ; aussi longtemps que je vivrai, je ne te quitterai pas'. 'Je suis à votre disposition, Sire, dit Raison, pour demeurer auprès de vous pour toujours. Pourvu que Conscience puisse faire partie de notre conseil, je ne demande pas mieux'. 'Oui, bien sûr ! s'écria le Roi. Dieu nous garde de le perdre ! Pour le reste de nos vies, restons tous ensemble’”.

386 Dans la version C, le roi nomme fait de *Conscience* le juge principal de ses cours et de *Reson* le chancelier.

387 Voir ci-dessous, chapitre 15, p. 586-591.

388 *Piers Plowman* B, XIX 468-83 : “Entra alors un roi, qui jura sur sa couronne : ‘J’ai été couronné roi pour gouverner les gens de ce pays, et défendre l’Église et le clergé contre les hommes sans foi ni loi. S’il me manque

Anna Baldwin considère que les idées exprimées ici sont théocratiques, et que Langland, par le biais de *Conscience*, souscrit à des idées sinon théocratiques du moins absolutistes, dans la mesure où *Conscience* accepte que le roi ponctionne ses sujets comme il l'entend<sup>389</sup>. Pourtant, l'insistance de *Conscience* sur la nécessité pour le roi de se conformer à la loi et de placer la défense de son peuple avant toute chose nous paraît un élément suffisant pour repousser toute idée d'absolutisme. Ce passage prend place au sein d'une métaphore de la perversion des vertus cardinales. C'est ici le détournement de la justice (*Spiritus Justicie*) qui est abordé. Cette déclaration royale en apparaît d'autant plus suspecte.

Le tableau qui surgit de ces différents passages est nuancé. Si l'accent est mis sur la responsabilité et l'importance du pouvoir du roi, conception qui n'est pas somme toute très originale<sup>390</sup>, plusieurs indices suggèrent que la notion d'absolutisme ne peut être employée pour décrire les conceptions de Langland. Certains d'entre eux témoignent de sa sympathie pour les conceptions exprimées lors du *Good Parliament* de 1376. Si les hypothèses de Kathryn Kerby-Fulton et de Steven Justice sur l'existence d'une coterie londonienne autour de Langland, composée de clercs et de laïcs travaillant dans les administrations royales, sont justes, cette sympathie est justifiée. Selon ces auteurs, ce sont en effet des administrateurs de Westminster qui sont derrière l'esprit réformateur du parlement de 1376<sup>391</sup>.

Les révisions de la version C ont fait l'objet de vives discussions. Dans les vers portant sur la fondation idéale, nous avons vu que *commune* était remplacé par *men*, ce qui a été interprété par Anna Baldwin comme l'affirmation d'un absolutisme plus grand. Cette hypothèse a été contestée par Susan Crane, qui a suggéré que cela pouvait aussi bien être une

---

quelque chose de nécessaire, la loi m'autorise à m'en emparer, où que cela soit disponible. Car, je suis la tête de la loi : vous n'en êtes que les membres et ma position est bien au sommet. Et, puisque je suis la tête, je suis capable de vous protéger de tous les maux : je suis le pilier du clergé et le maître de la communauté. Ce que je vous prends à vous deux, je le prends parce que *Spiritus Iusticie* me l'a enseigné ainsi. Car je suis votre juge à tous. Ainsi, je puis, moi, m'avancer avec assurance pour recevoir la Communion, car je n'emprunte jamais rien et ce que j'exige de mes sujets, je ne l'exige que dans la mesure où mon état de roi le requiert'. 'Pourvu que tu protèges ton peuple, dit Conscience, et que tu règues en juste sur ton royaume, il est honnête et convenable que tu obtiennes ce que tu demandes, comme la loi le requiert : *Ce qui est votre l'est pour le garder en confiance, et non pour le dépenser selon votre plaisir* (peut-être une maxime juridique)'''.

389 Baldwin, *The Theme of Government...*, *op. cit.*, p. 7-11.

390 Ferguson, *The Articulate Citizen...*, *op. cit.*, chap. 2.

391 Kerby-Fulton et Justice, "Reformist Intellectual Culture", *op. cit.* Deux indices leur semblent révélateurs : "First... the commons' charges of corruption displayed 'a remarkable knowledge of the inside of the administration... Second, unlike other reforming parliaments... this one did not complain of the Westminster writing offices, launched no attack on the ministers, and installed no checks on the clerks of the exchequer and chancery" (p. 155).

réaction pragmatique face à la révolte de 1381<sup>392</sup>. Par ailleurs, toujours selon Anna Baldwin, la suppression d'une partie de la discussion entre l'ange, le goliard et les *commune* est également un indice des idées absolutistes de Langland<sup>393</sup>. Pourtant, les citations en latin susceptibles de justifier le mieux la toute-puissance royale sont supprimées, alors que la citation de l'ange (mise dans la bouche de *Conscience*) est conservée. Tout cela conduit donc à une grande prudence. Un autre élément utilisé par Anna Baldwin est la nouvelle image qui apparaît en lien avec la métaphore grammaticale employée par *Conscience* au passus III :

Ac relacoun rect is a ryhtful custume,  
 As a kyng to clayme the comune at his wille  
 To folowe and to fynde hym and fecche at hem his consayl  
 That here loue to his lawe thorw al the lond acorde.  
 So comune claymeth of a kyng thre kyne thynges,  
 Lawe, loue and lewete, and hym lord antecedent,  
 Bothe heued and here kyng, haldyng with no parteye  
 Bote standynge as a stake that stikede in a mere  
 Bytwene two lordes for a trewe marke.  
 Ac the moste partie of peple now puyr indirect semeth  
 For they wilnen and wolden as beste were for hemsulue  
 Thow the kyng and the comune al the coest hadde.  
 Such inparfit peple repreueth alle resoun  
 And halt hem vnstedefast for hem lakketh case<sup>394</sup>.

Il y aurait là encore affirmation d'une conception absolutiste de la royauté, avec une volonté royale supérieure à tout le reste<sup>395</sup>. John Bowers, dans son ouvrage sur la question de la volonté dans *Piers Plowman*, reprend son analyse, en ajoutant que c'est par sa seule volonté que le roi s'est sorti des rets de *Mede*, ce qui compense son accueil initial<sup>396</sup>. Il est vrai que l'accent mis sur la volonté royale est plus grand. Mais nous retrouvons la nécessité du conseil donné par les *commune*, conseil qui constitue, comme le rappelle Jean-Philippe Genet, une

---

392 S. Crane, "The Writing Lesson of 1381", dans *Chaucer's England in Historical Context*, éd. B. Hanawalt, Minneapolis, 1992, p. 201-22. E. Talbot Donaldson avait d'ailleurs déjà développé cet argument (*Piers Plowman, The C-Text...*, *op. cit.*, p. 108). Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 171.

393 Baldwin, *The Theme of Government...*, *op. cit.*, p. 12. Kerby-Fulton et Justice arrivent à une interprétation opposée à partir des mêmes éléments ("Reformist Intellectual Culture", *op. cit.*, p. 181).

394 *Piers Plowman* C, III 373-86 : "Une relation directe est une juste coutume. De la même manière, un roi revendique que les communes soient à sa volonté, pour le suivre, le soutenir et lui apporter conseil et que leur amour s'accorde avec sa loi à travers tout le pays. Mais les communes revendiquent d'un roi trois sortes de choses, la loi, l'amour et la loyauté, et lui, le seigneur antécédent, à la fois tête et roi, qui n'a d'obligation avec aucun parti, mais se tient comme une borne qui marque une frontière entre deux seigneurs comme une vraie limite. Mais la plus grande partie des gens semble être vraiment [de la relation] indirecte. Ils désirent et veulent ce qu'il y a de mieux pour eux-mêmes de sorte que le roi et les communes en ont tout le coût. De tels gens imparfaits réprouvent toute raison et se tiennent de manière instable car il leur manque le cas". C'est *Conscience* qui parle. Sur la métaphore grammaticale, voir ci-dessous, chapitre 12, p. 449.

395 Baldwin, *The Theme of Government...*, *op. cit.*, p. 19.

396 J. Bowers, *The Crisis of Will in Piers Plowman*, Washington, 1986, p. 114 et suiv.

obligation pour tous<sup>397</sup>. En outre, le fait que le même verbe, *claymen*, soit utilisé pour le roi et les *commune* indique que les deux revendications – la fidélité pour les *commune*, la trilogie des qualités (amour, miséricorde, justice) pour le roi – sont mises sur un même plan et que donc le roi est lié par ces différents éléments<sup>398</sup>. Nous avons vu d’ailleurs que ce verbe faisait bien partie du vocabulaire associé au roi comme aux *commune*, en tout cas dans cette dernière version<sup>399</sup>.

À la fin du passus IV, des transformations ont été effectuées dans l’institution du gouvernement idéal, mais pas forcément dans le sens d’un plus grand absolutisme. D’une part, *Conscience* recommande toujours que le roi s’appuie sur les *commune*, bien que les termes soient un peu différents, puisqu’il s’agit d’aide plutôt que d’assentiment. D’autre part, si le roi ne parle plus du conseil des *lords* et des clercs, *Reson* lui dit de prendre l’avis d’autres gens, moins puissants que dans la version B :

“Y assente, sayde Reson, by so yowsulue yhere,  
*Audiat is alteram partem* amonges aldremen and comeners,  
And that vnsittyng suffraunce ne sele youre priue lettres  
Ne no *supersedeas* sende but y assente,” quod Resoun<sup>400</sup>.

Dans tous les cas donc, il est conseillé au roi de prendre plusieurs avis, et de ne pas gouverner seul ; dans les vers suivants, *Reson* insiste sur l’amour que doit avoir le roi pour ses sujets. Il conseille également au roi de n’écouter ni les grands marchands ni les Lombards et il faut ici rappeler que les procédures d’*impeachment* de 1376 ont touché des grands marchands-capitalistes.

Les révisions de la version C n’apportent donc pas de modifications fondamentales aux éléments dégagés pour la version B. En fin de compte, il importe de faire le lien entre l’analyse de ces images et l’étude lexicologique effectuée ci-dessus. Cette dernière a montré qu’il y avait une connexion importante entre le roi, les *commune* et les autres acteurs (administrateurs, noblesse et clergé) dans la sphère du gouvernement du royaume. En revanche, elle n’a pas mis en relief de conception absolutiste de la royauté, ni dans la version B, ni même dans la version C. Le roi a une responsabilité majeure du roi, mais n’est pas

---

397 J. P. Genet, “De Richard II à Richard III : le conseil”, à paraître.

398 D’ailleurs, John Bowers lui-même insiste sur le fait que le roi est lié par certains devoirs vis-à-vis de ses sujets (*The Crisis of Will*, *op. cit.*, p. 115).

399 Voir ci-dessus, p. 177-185.

400 *Piers Plowman* C, IV 188-190 : “J’en suis d’accord, dit Raison, pourvu que vous écoutiez vous-mêmes, *que vous entendiez l’autre partie* (maxime du droit romain) parmi les *aldermen* et les gens du commun, et que votre indulgence mal placée ne scelle vos lettres privées et que vous n’envoyiez pas de *supersedeas* ; sinon j’y consens”. Un *supersedeas* était un *writ* permettant de suspendre une procédure judiciaire (Alford, *Glossary*).



absolu. En outre, l'importance du vocabulaire juridique, surtout dans la dernière version, conduit à penser que le roi n'est pas au-dessus de la loi (ou des lois) pour Langland, contrairement à ce qu'affirme Anna Baldwin<sup>401</sup>. L'analyse des différentes images portant sur le gouvernement, renforce donc les conclusions émises à la fin de l'étude lexicologique. En particulier, il faut rappeler que le seul roi qui possède *myght* ou *power* est bien le Christ, et c'est peut-être pour cela qu'il possède tous les attributs de la royauté, y compris chevaleresques. Enfin, les allusions historiques identifiées – reliées à divers titres à l'épisode majeur du *Good Parliament* – vont dans le sens de sympathies de la part du poème pour son action ; les études récentes sur l'entourage de Langland vont dans ce sens. Plus généralement, les interrogations et les hésitations permettent de voir à l'œuvre une réflexion contemporaine sur des évolutions en cours.

\*\*\*\*\*

Dans *Richard the Redeless* et dans *Mum and the Sothsegger*, les images de la royauté sont également importantes et leur relation directe avec le contexte politique est plus évidente. Intervient ici toute la question de la justification de la déposition de Richard II en 1399<sup>402</sup>, qui a soulevé des problèmes complexes. Paul Strohm a bien montré que les textes, mais aussi les gestes et les représentations de l'accession d'Henry IV à la couronne traduisent une anxiété sur sa légitimation<sup>403</sup>. Il nous faut donc replacer les deux poèmes dans ce cadre, en nous interrogeant sur l'impact de ces événements sur une vision plus générale de la royauté et du gouvernement.

Dans *Richard*, poème chronologiquement le plus proche de la déposition<sup>404</sup>, nous trouvons d'abord plusieurs images de la royauté qui justifient cette déposition. La première est celle de la couronne, au passus I, qui finit par être détruite à cause de Richard II :

Ye come to youre kyngdom er ye youre-self knewe,  
 Crouned with a croune that kyng vnder heuene  
 Mighte not a better haue boughte , as I trowe ;  
 So full was it filled with vertus stones,  
 With perlis of pris to punnysshe the wrongis,  
 With rubies rede the right for to deme,  
 With gemmes and juellis joyned to-gedir,  
 And pees amonge the peple for peyne of thi lawis.  
 It was full goodeliche ygraue with gold al aboughte ;

---

<sup>401</sup> *Ibid.* Sur l'importance de la loi dans le poème de Langland, que cette érudite semble contester, voir le chapitre 6.

<sup>402</sup> Saul, *Richard II*, *op. cit.*, p. 405-34.

<sup>403</sup> P. Strohm, *England's Empty Throne : Usurpation and the language of legitimation, 1399-1422*, New Haven, 1998.

<sup>404</sup> Annexe 1, p. 628.

The braunchis aboue boren grett charge ;  
 With diamauntis derue y-douutid of all  
 That wroute ony wrake within or withoute ;  
 With lewte and loue yloke to thi peeris,  
 And sapheris swete that soughte all wrongis,  
 Ypoudride wyth pete ther it pounced be oughte,  
 And traylid with trouthe and treste al aboute ;  
 For ony cristen kyng a croune well ymakyd<sup>405</sup>.

Les vertus personnelles nécessaires à un roi se mêlent à une vision plus générale de la royauté. La couronne représente le lien qui doit unir les membres de la communauté – surtout ceux qui gouvernent (le poète insiste sur la fidélité nécessaire des uns et des autres) mais pas seulement (le peuple est aussi présent). Ernest Kantorowicz a souligné que la couronne n’était pas encore indissociable de la personne du roi, mais que celle-ci “symbolisait à bien des points de vue le corps politique dans son entier”<sup>406</sup>. Richard a d’ailleurs été souvent accusé de crimes contre la couronne, mais, toujours selon Ernest Kantorowicz, il n’y a pas eu de tentative pour “exclure l’attachement au roi en tant que personne au nom de l’attachement à la couronne impersonnelle”<sup>407</sup>.

Au passus suivant, l’auteur fait allusion à l’image du corps du royaume (vers 61-69) sans développer, mais à nouveau pour montrer les erreurs de Richard. Ce motif était encore plus courant, et ce dans toute l’Europe, surtout depuis les développements de Jean de Salisbury dans son *Policraticus*<sup>408</sup>. Il constituait une représentation pratique pour la démonstration de la nécessaire cohésion du royaume dans un cadre hiérarchique. Or, c’est un élément crucial dans la construction du poème<sup>409</sup>.

Enfin, au passus IV, l’image du bateau est utilisée, cette fois-ci de manière plus développée :

---

<sup>405</sup> *Richard the Redeless*, I 119-135 : “Tu es venu à ton royaume avant que tu ne le saches toi-même, couronné d’une couronne qu’aucun roi sous le ciel n’aurait pu mieux acquérir, comme je le crois ; elle était si pleine de pierres de vertus, avec des perles de prix pour punir les mauvais, de rouges rubis pour le droit de juger, des gemmes et des bijoux joints ensemble, et la paix parmi le peuple par le châtement de ta justice. Elle était très joliment gravée d’or tout autour. Les branches du dessus portaient une lourde charge, avec de durs diamants craints de tous ceux qui commettaient une offense en dedans ou au-dehors ; avec la loyauté et l’amour attachés à tes pairs, et de doux saphirs qui recherchaient tous les crimes, saupoudrée de pitié ainsi qu’elle devait l’être, décorée de fidélité et tressée tout autour. Pour un roi chrétien [c’était] une couronne bien faite”.

<sup>406</sup> Kantorowicz, *Les Deux Corps du Roi*, *op. cit.*, p. 268. Voir aussi Brown, *The Government...*, *op. cit.*, p. 17. Cette image de la couronne se retrouve dans d’autres textes plus ou moins contemporains, à commencer là encore par la *Confessio Amantis* de Gower (livre VII, 1744-82).

<sup>407</sup> Kantorowicz, *Les Deux Corps du Roi*, *op. cit.*, p. 267. Pour les accusations, voir *English Constitutional Documents, 1307-1485*, éd. E. C. Lodge et G. A. Thornton, Cambridge, 1935, p. 25-6 et 128 et suiv.

<sup>408</sup> Pour les textes contemporains, cf. Gower, *Vox Clamantis* VII 497-98 ; Hoccleve, *The Regement of Prince* 3933-4 ; *The Sermons of Thomas Brinton*, *op. cit.*, i, p. 111 (1373). Pour un survol du motif centré sur la France, développant cette image du corps du royaume, cf. Krynen, *L’Empire du roi*, *op. cit.*, p. 242-6.

<sup>409</sup> Dans *Mum*, la fréquente présence de l’imagerie médicale va également dans ce sens : voir les vers 770-773 ; 1122-1140 ; 1338-1339 ; 1380-1384.

And some were so fers at the frist come,  
 That they bente on a bonet and bare a topte saile  
 Affor the wynde fresshely to make a good fare.  
 Than lay the lordis alee with laste and with charge,  
 And bare aboughte the barge and blamed the maister,  
 That knewe not the kynde cours that to the crafte longid,  
 And warned him wisely of the wedir-side.  
 Thanne the maste in the myddis at the monthe-ende,  
 Bowid for brestynge and broughte hem to lond ;  
 For ne had thei striked a strake and sterid hem the better,  
 And abated a bonet or the blast come,  
 And wiste well y-now how it sholde ende<sup>410</sup>.

L'image du bateau était très populaire chez les prédicateurs, pas seulement pour représenter le gouvernement<sup>411</sup>. Les termes *governen* et *gouvernance* étaient d'ailleurs utilisés autant dans le sens maritime que dans le sens politique<sup>412</sup>. Cette image apparaît également dans *The Death of Edward III* et la comparaison entre les deux poèmes s'avère fructueuse. Dans le poème de commémoration, elle est employée dans un objectif guerrier : le navire représente la chevalerie d'Angleterre, et au-delà tout le pays :

Sum tyme an Englisch schip we had,  
 Nobel hit was, and heih of tour ;  
 Thorw al Cristendam hit was drad  
 And stif wolde stande in vch a stour,  
 And best dorst byde a scharp schour...<sup>413</sup>.

Dans ce poème, toutes les composantes de la société participent à la guerre contre les Français, qui sont ainsi balayés : le gouvernail et la barre sont respectivement le roi et son fils, le canot de sauvetage est le duc Henry de Lancastre, le mât représente les communes<sup>414</sup>. Les efforts de chacun sont tournés avant tout vers la défaite de l'ennemi, et en fin de compte, l'auteur espère que l'héritier continuera dans cette voie (il a dû être déçu s'il a survécu pour apprécier la politique de Richard !). Le même type de conception apparaît dans *The Death of Edward I*. Dans *Richard*, le navire représente l'Angleterre bien que cela ne soit pas

---

410 *Richard the Redeless*, IV 71-82 : "Et certains étaient si agressifs à la première occasion, qu'ils déployaient une voile de plus et portaient le hunier devant le vent fraîchement pour faire un bon voyage. Alors les seigneurs se tenaient sous le vent avec leur lourde cargaison et avec les charges, et ils faisaient virer de bord le bateau et blâmaient le maître, qui ne connaissait pas le cours naturel qui appartient au métier, et l'avertissaient sagement du côté au vent. Alors le mât du milieu, à la fin du mois, se courba à en rompre et les jeta à terre ; s'ils n'avaient pas pris un rif et barré le bateau au mieux et amené une voile avant la venue de la tempête, ils auraient tous été jetés par-dessus bord".

411 G. R. Owst, *Literature and Pulpit in Medieval England*, Oxford, 1961<sup>2</sup>, p. 68-76 ; voir aussi R. M. Haines, "Our Master Mariner, Our Sovereign Lord" : a Contemporary Preacher's view of King Henry V", *MS* 38, 1976, p. 85-96.

412 Burns, *Histoire de la pensée politique*, op. cit., p. 456. Encore que d'après le *Middle English Dictionary*, les sens maritimes soient relativement peu fréquents.

413 *Death of Edward III*, 17-21 : "Il était une fois où nous avions un navire anglais ; il était noble et sa tour était haute ; il était craint dans toute la Chrétienté et se tenait fermement dans chaque bataille...".

414 Analyse du poème, annexe 1, p. 612.

spécifiquement affirmé, mais ses composantes ne sont pas identifiées aux élites. Ces dernières sont assimilées aux marins. Le contexte est par ailleurs tout différent : il intervient à propos de la critique du Parlement. Il s'agit là de suggérer que si les représentants des *commune* et les seigneurs en Parlement ne parlent pas, le navire du royaume risque le pire (la même constatation est présente dans *Mum and the Sothsegger*<sup>415</sup>). Une même image peut donc susciter plusieurs interprétations ; le contraste entre les deux poèmes est net.

Ces différentes images sont donc utilisées à la fois pour légitimer la déposition en insistant sur l'*hubris* de Richard II, mais aussi par leur valeur presque universelle, pour suggérer le bon mode de gouvernement. Dans le reste du poème, les artifices utilisés pour justifier l'usurpation d'Henry sont nombreux. Les images animalières de la lutte de Richard et d'Henry au début du passus III sont à cet égard éloquentes. Par ailleurs, le poète fait usage des sources officielles de la déposition de Richard, en particulier l'acte des charges relevées contre Richard lors de sa déposition appelé *The Record and Process*<sup>416</sup>. Il est fructueux de comparer ces charges et le catalogue des crimes du roi dans le poème (vers 88-111 du passus I<sup>417</sup>). Il condense avec précision un certain nombre d'accusations : le mauvais gouvernement (art. 1), le caractère trompeur du roi (art. 25), les arrestations arbitraires (art. 27), la mauvaise utilisation de la justice et l'arbitraire de sa volonté (art. 16), les emprunts non remboursés (art. 14), la taxation indue (art. 15) et les hommes d'armes de Richard (art. 3 et 5). D'autres passages peuvent être mis en parallèle. Aux vers 112 et suivants du passus I, le poète rappelle le traitement des *Lords appellants* par Richard<sup>418</sup>, qui fait l'objet d'articles dans l'acte de déposition (art. 4 et 6). Nous trouvons à plusieurs reprises l'affirmation qu'il n'était plus possible de dire la vérité, ce qui correspond à l'article 23 (dans ce dernier, c'est davantage pour le conseil du roi que le reproche est émis, alors que dans le poème, la constatation est plus générale). Enfin, au début du passus IV, nous trouvons un compte-rendu des gaspillages de Richard, rappelés de manière plus générale dans l'article 1. En revanche, d'autres éléments apparaissent très peu dans le poème. Parmi eux se trouvent les accusations concernant les détournements des offices à des fins personnelles ; la question des shérifs notamment, fait l'objet de deux articles dans la source officielle (art. 18 et 20). Il y a également les obligations de serment (art. 28), ou les persécutions du clergé (art. 22 et 29).

---

415 Voir ci-dessus, p. 210-211.

416 RP III, p. 415-53. Cf. C. Given-Wilson, *Chronicles of the revolution : 1397-1400*, Manchester, 1993, p. 168-89. Cette utilisation n'est pas le seul fait de l'auteur de Richard, loin de là : cf. P. Strohm, "Saving the Appearances : Chaucer's Purse and the Fabrication of the Lancastrian Claim", dans *Chaucer's England : Literature in Historical Context*, op. cit., p. 21-40.

417 Ce passage est cité p. 221-222.

418 Voir ci-dessus, p. 201.

De manière plus générale, l'arbitraire du roi est dénoncé à plusieurs reprises dans l'acte de déposition, notamment dans les articles 16, 17, 20 et 26. Le poème insiste davantage sur le manque d'amour de Richard pour ses sujets, et surtout sur son manque de respect envers la loi naturelle. C'est un indice du fait que dans le poème, même si beaucoup d'éléments sont liés aux événements immédiats et à la critique de Richard et de son gouvernement, il y a une tentative de les replacer dans une réflexion plus large. Nous retrouvons le va-et-vient entre les allusions historiques précises, les critiques traditionnelles et une tentative de réflexion plus globale, déjà repéré par ailleurs. *Richard the Redeless* apparaît moins marqué que d'autres textes par l'anxiété de la légitimation décelée par Paul Strohm. Cependant, le fait qu'il inscrive ses réflexions dans un cadre plus large suscite l'idée qu'elles doivent également servir à la nouvelle dynastie.

Dans *Mum and the Sothsegger*, les choses sont beaucoup plus complexes. Son auteur se préoccupe davantage du gouvernement d'Henry IV et non de la déposition de Richard II. Cependant, dans un article récent, Franck Grady suggère que l'anxiété de la légitimation est bien présente dans le poème<sup>419</sup>. Dans ce dernier, deux images très développées apparaissent, la fable du bon gouvernement des abeilles et l'*exemplum* sur Gengis Khan. La première, qui se trouve aux vers 976-1086, inspirée en partie du *De Proprietatibus Rerum* de Bartholomé l'Anglais<sup>420</sup> (d'ailleurs cité aux vers 1029 et 1048), est commune. Selon Helen Barr, l'auteur renvoie ici aux idées aristotéliennes telles qu'elles ont été développées par Gilles de Rome dans son *De Regimine Principum*<sup>421</sup>. Le roi des abeilles est présenté de manière très classique, comme le gardien de la communauté :

Thay haue a king by kinde that the coroune bereth,  
Whom thay doo sue and serue as souurayn to thaym alle,  
And obeyen to his biddyng , or elles the boke lieth.  
The highest hoole in the hyue he holdeth hit hymself,  
For there thay setten hym in his see by hym-self oone...  
The moste merciful among thaym and meukest of his deedes  
Ys king of bees comunely , as clergie vs telleth,  
And sperelees, and in wil to spare that been hym vnder,  
Or yf he haue oon , he harmeth ne hurteth noon in sothe.  
For venym doeth not folowe hym but vertue in alle workes,  
To reule thaym by reason and by right-ful domes,  
Thorough contente of the cumpaignie that closeth alle in oone.

419 F. Grady, "The Generation of 1399", dans *The Letter of the Law. Legal Practice and Literary Production in Medieval England*, éd. E. Steiner et C. Barrington, Ithaca et Londres, 2002, p. 202-229.

420 *De Proprietatibus Rerum*, I 609-14. Ce texte a été traduit en anglais par John Trevisa à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle (éd. M. C. Seymour et alii, 2 vols, Oxford, 1975).

421 Barr, "The Treatment of Natural Law", *op. cit.*, p. 60.

And yf the king coueite the colours to be-holde  
 Of the fressh floures that on the feldes growen,  
 Euermore a-myddes as maister of thaym alle  
 His place is y-properid for peril that mighte falle ;  
 And yf he fleuble or feynte or funder dovneward,  
 The bees wollen bere hym til he be better amended<sup>422</sup>.

Nous retrouvons des qualités souvent exprimées par cette très ancienne allégorie : la miséricorde, l’humilité, la justice et le fait que le roi soit non-violent puisque sans dard<sup>423</sup>. En outre, les derniers vers rappellent encore une fois l’importance de la communauté. Mais l’auteur de *Mum* s’écarte de la tradition en introduisant l’apiculteur, dont le rôle n’est pas clair<sup>424</sup>. Il est avant tout chargé de protéger les abeilles des frelons, ces gaspilleurs déjà aperçus à propos de l’analyse de la société, mais qui sont ici également les parasites politiques dont *Mum* représente la quintessence :

But yf the gardyner haue grace and gouuerne hym the better  
 And wisely a-waite whenne dranes furste entren,  
 And nape thaym on the nolle ere thay thaire neste caicche ;  
 For been thay oones ynned his eyen shal be dasid  
 Fro al kinde knowlache, so couert thaym helpeth<sup>425</sup>.

A-t-il pour les abeilles un rôle proche de celui de Dieu pour les hommes, ou représente-t-il un dédoublement de la fonction royale ? Dans ce dernier cas, il pourrait y avoir un avertissement sur le fait que le roi doit certes avoir les qualités traditionnelles décrites pour le roi des abeilles, mais qu’il doit aussi être capable de remettre les parasites dans le droit chemin, par la

---

<sup>422</sup> *Mum and the Sothsegger*, 997-1003 et 1031-43 : “Les abeilles parmi toutes les bêtes sont les mieux gouvernées dans l’humilité, le travail et la loi. Elles ont par nature un roi qui porte la couronne, qu’elles suivent et servent comme leur souverain à toutes ; elles obéissent à son commandement, ou le livre ment. Il se tient lui-même dans la plus grande cavité de la ruche, et les abeilles le mettent sur son trône, [fait] pour lui seul. (...) La plus miséricordieuse parmi elles et la plus humble de ses actes est, sans exception, le roi des abeilles, comme le savoir nous le dit ; il n’a pas de dard, ou s’il en a un, dans la volonté d’épargner ceux qui sont en dessous de lui, il ne touche ni ne blesse personne, en vérité. Car ce n’est pas le venin qui le suit, mais la vertu dans tous ses actes, pour gouverner [les abeilles] par la raison et par des jugements pleins de justice, [et cela] par le consentement de la compagnie qui est unie en tout. Et si le roi désire que les couleurs des fleurs fraîches qui poussent dans les champs soient vues, sa place est fixée, toujours au milieu comme leur maître à toutes, à cause du péril qui pourrait survenir ; et s’il est affaibli, s’il défaille ou s’il tombe à terre, les abeilles le porteront jusqu’à ce qu’il aille mieux”.

<sup>423</sup> La source de Barthélémy est Saint Ambroise. Cf. B. Ribémont, “L’animal comme exemple dans les encyclopédies médiévales : morale et ‘naturalisme’ dans le *Livre des propriétés des choses*”, dans *L’animal exemplaire au Moyen Âge, V<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles*, éd. J. Berlioz et M. A. Polo de Beaulieu, Rennes, 1999, p. 191-206 ; sur St Ambroise, cf. J. Béranger, “Etude sur Saint Ambroise : l’image de l’Etat dans les sociétés animales”, *Etudes de lettres*, série II, t. V, Lausanne, 1962, p. 47-74.

<sup>424</sup> Cf. H. Barr éd., *The Piers Plowman tradition*, Londres, 1993, p. 339.

<sup>425</sup> *Mum and the Sothsegger*, 1058-63 : “Sois certain, dit-il, que c’est une histoire véridique ; mais si l’apiculteur a la grâce et gouverne au mieux, il attend tranquillement que les frelons arrivent, et les frappe sur la tête avant qu’ils n’aient atteint les nids [des abeilles] ; en effet, une fois [les frelons] à l’intérieur, ses yeux sont privés de toute connaissance intrinsèque car la dissimulation les aide”.

force si nécessaire<sup>426</sup>. Il est difficile de répondre à la question, d'autant plus que le narrateur avoue ne pas comprendre les implications de cette histoire (vers 1087-90), qu'il qualifie de *mystik* (secret, mystique). Cependant, ce pourrait là encore être une stratégie pour se protéger des dangers d'une critique trop tranchée. Dans ce contexte, Franck Grady suggère que l'allégorie des abeilles est en fait, au moins en partie, une allégorie de la déposition de Richard, ou plutôt de l'usurpation lancastrienne, et que l'apiculteur peut être identifié, dans le contexte précis de l'allégorie des abeilles, à Henry IV<sup>427</sup>. Les intrications entre allusions aux événements contemporains (et à leurs conséquences) et réflexions plus générales sont extrêmes. L'utilisation de cette histoire met en effet en relief, pour l'auteur de *Mum*, l'importance de la nature et la loi naturelle, comme le montre d'ailleurs un autre long passage, celui où le narrateur décrit le cadre de son rêve (vers 877-943). Helen Barr le considère comme une allégorie du bon gouvernement<sup>428</sup>.

Cette intrication est également à l'œuvre dans l'*exemplum* de Gengis Khan (*Changwys*), inspiré des *Voyages* de Mandeville, fort prisés en Angleterre<sup>429</sup>. Elle intervient dans le contexte d'une réprimande contre les gens des *commune* – bien distincts ici des chevaliers des *shires* représentants en Parlement (vers 1457-64) – sur laquelle il nous faudra revenir. L'histoire montre un roi qui teste cruellement ses princes et ses conseillers, mais qui parvient ainsi à rétablir l'unité du royaume. Pourtant, il y a des différences notables avec la version de Mandeville. Un premier changement est que dans cette dernière, tout part du fait que c'est d'abord Gengis qui a une vision divine et ensuite les seigneurs ; dans *Mum*, seuls ces derniers en ont une. Cela s'avère intéressant lorsque l'on regarde le deuxième grand changement. Chez Mandeville, la fin de l'histoire est très concise :

---

426 Cela n'est pas du tout incompatible avec l'accent qui est mis sur la garde de la paix du royaume, que l'on a établi plus haut. Le maintien de la paix ne signifie pas l'absence de force.

427 Grady, "The Generation of 1399", *op. cit.*, p. 215-16 : "... the bee allegory merits special handling because it... concerns the highest figures of the reume : it is a heavily occluded (and only partly successful) allegory of the deposition. Or rather, the Lancastrian usurpation, since the passage represents not the overthrow of the bee-king but the usurpation of his role as a regulator of the drones... The gardener is a figure for Henry..., someone who intervenes from outside the hive (or kingdom) to destroy those who corrupt the polity".

428 Barr, *Tradition*, p. 332-3 : "The scene presents a picture of the healthy plenitude of nature and provides a moral speculum of the art of government following the traditions of Aquinas and Giles de Rome, who urged in their respective *De Regimine Principum* that man should learn the art of government from the examples seen in nature...". Son hypothèse est développée dans son article "The Treatment of Natural Law", *op. cit.* Sur l'importance de la nature, voir ci-dessous, chapitre 15, p. 577-586.

429 Cf. J. W. Bennett, *The Rediscovery of Sir John Mandeville*, New York, 1954. Nous retrouvons d'ailleurs cette œuvre à plusieurs reprises dans les manuscrits en association avec *Piers Plowman* (voir ci-dessus, chapitre 3, p. 90).

Et, quant ly Chan vist qils ne mettoient point de obstacle en chose qil comandast, il pensoit qil poat bien fier en eaux et commanda tantost qils fuissent toutz apparilles pur seur sa baner. Et puis ly Chan mettoit en subieccion toutes les terres enuiron<sup>430</sup>.

Dans *Mum*, les choses sont un peu différentes :

But that he had thaire hertz al hoole at his wil,  
He forgafe thaym thaire graunt and goodely thaym thanked.  
Thenne clepid he to conseil knightz and other,  
And wroughte alle with oon wil as wise men shuld,  
And wanne wisely ayen withynne a while after  
The lande and the lordship that thay loste had,  
And conquerid cuntrees , as cathay-is lande,  
That is the richeste royaulme that reyne ouer houet<sup>431</sup>.

Gengis s'est certes comporté comme un roi cruel, mais une fois qu'il s'est assuré la fidélité des seigneurs et des autres, il ressent la nécessité de s'entourer de leur conseil, et il gouverne avec eux. Franck Grady indique cependant la possibilité d'une interprétation très différente. Gengis pourrait également être assimilé à Henry IV, mais avec des implications beaucoup plus sombres :

“... le passage compare implicitement et avec insistance Gengis à Henry, pas simplement parce qu'ils sont tous les deux des rois qui cherchent à s'assurer la loyauté de leur peuple, mais aussi parce que les détails du programme de Gengis – ou de son pogrome – reflètent et réfractent les thèmes et les circonstances de la déposition”<sup>432</sup>.

Les deux statuts évoqués par le poète aux vers 1424-1439, le premier obligeant les seigneurs à tuer leurs fils aînés et le second les obligeant à céder leurs terres à Gengis, rappelleraient les diverses exécutions ordonnées par Henry lors des rébellions qui éclatèrent au début de son règne.

La variété des interprétations possibles suggère plusieurs éléments. D'une part cette variété même peut constituer une stratégie pour dissimuler une critique d'Henry lui-même (d'autres critiques de son gouvernement apparaissent, comme nous l'envisagerons dans le dernier point de ce chapitre). En cela, l'auteur se situe dans le contexte inconfortable de la légitimation de l'usurpation lancastrienne. D'autre part, par ses choix, l'auteur tente de se

---

430 Cité dans l'édition du poème de M. Day et R. Steele, p. 83. Pour une traduction récente de la version française (insulaire) des *Voyages*, qui ne diffère pas notablement des traductions anglaises, en tout cas en ce qui concerne cet épisode, voir Jean de Mandeville, *Voyage autour de la terre*, éd. C. Deluz, Paris, 1993.

431 *Mum and the Sothsegger*, 1448-1456 : “Quand il sut que sa volonté n'était pas contrariée, mais qu'il avait leurs cœurs complètement à sa volonté, il leur rendit leurs propriétés et les remercia bien. Il appela alors au conseil les chevaliers et d'autres ; ces derniers travaillèrent tous d'une seule volonté comme les hommes sages le doivent, récupérèrent intelligemment, en peu de temps, les terres et la suzeraineté qu'ils avaient perdus, et conquièrent [d'autres] contrées – le pays du Cathay, qui est le royaume le plus riche sur lequel tombe la pluie”.

432 Grady, “The Generation of 1399”, *op. cit.*, p. 221 : “... the passage implicitly and insistently compares Genghis with Henry, not merely because they are both kings seeking the loyalty of their people, but because the details of Genghis's program – or pogrom – reflect and refract the themes and circumstances of the deposition”.



situer dans une réflexion plus vaste sur le gouvernement, en se rapprochant des miroirs au prince. Dans cette perspective, les diverses images rencontrées dans *Richard* et dans *Mum* mettent l'accent sur la position centrale du roi et sur sa responsabilité cruciale dans le gouvernement, mais aussi sur l'obligation pour lui de ne pas gouverner tout seul. Ruth Mohl, en 1944, avait déjà insisté sur cet élément<sup>433</sup>. Finalement, la vision de la royauté qui apparaît dans ces deux poèmes révèle la nécessité d'un roi fort (peut-être davantage même que pour Langland), mais aussi conscient de ses responsabilités et à l'écoute de ses sujets (au moins les plus éminents), deux thèmes d'une actualité brûlante. C'est pourquoi le thème du bon conseil doit être maintenant envisagé.

• *L'importance du bon conseil.*

Dans tous les cas, le conseil doit être fait par des gens fidèles, dont le roi s'est assuré. C'est un élément crucial dans les poèmes, comme l'a déjà largement montré Arthur Ferguson<sup>434</sup>. De fait, la question du conseil a été centrale dans les luttes politiques du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>435</sup>. Les nombreuses tentatives des *Commons* ou des *Lords* pour réglementer le conseil royal n'en sont que la face la plus visible<sup>436</sup>. Mais cette notion dépasse le conseil du roi au sens institutionnel. Seulement, lorsqu'il n'est pas institutionnel, le conseil au prince est victime d'un paradoxe essentiel :

“D'un côté, l'accord est large sur le fait que les miroirs aux princes adoptent le point de vue du gouvernant parce que l'auteur est subordonné à et aspire à la faveur du prince. En conséquence, il fait lui-même preuve d'humilité, flatte le gouvernant et promeut de manière appropriée une vue hiérarchique de la société dans laquelle les gouvernants exercent le pouvoir et les sujets obéissent. Mais de l'autre côté, la prémisse contraire est également et plus subversivement fondamentale pour le genre : pour bien régner, le roi doit être dirigé”<sup>437</sup>.

---

433 Mohl, “Theories of Monarchy”, *op. cit.*, p. 34 : “His monarch is one who rules by a kind of contractual agreement with the people, who is not lawmaker but enforcer of the law made by the representatives of the people, and who is, like the people, subject to the law”.

Cette citation concerne à la fois *Richard* et *Mum*, puisqu'à cette époque, on considérait que c'étaient deux parties d'un même poème. En l'occurrence cependant, les conceptions des deux poèmes sont très semblables, même si elles ne s'expriment pas de la même manière. Si elle reconnaît le pragmatisme présent dans le(s) poème(s) en proposant que l'auteur soit spécialisé dans la *Common Law*, elle insiste pour sa démonstration sur la similarité de ses conceptions avec des théologiens tels que Guillaume d'Ockham ou Marsile de Padoue.

434 Ferguson, *The Articulate Citizen...*, *op. cit.*, chap. 3. Voir aussi son article, “The Problem of Counsel in *Mum* and the *Sothsegger*”, *Studies in the Renaissance*, 2, 1955, p. 67-83.

435 Ferster, *Fictions of Advice*, *op. cit.*, p. 15 et suiv.

436 La réforme du conseil a été, par exemple, un des principaux points du programme du Parlement de 1376 : RP II, p. 322, item 10.

437 Ferster, *Fictions of Advice*, *op. cit.*, p. 40 : “On the one hand, it is widely agreed that the mirrors for princes take the ruler's point of view because the writer is subordinate to and wants favor from the ruler. He consequently humbles himself, flatters the ruler, and promotes the appropriately hierarchical view of society in which rulers exercise power and subjects obey. But on the other hand, the contrary premise is equally and more subversively fundamental to the genre : To rule well, the king must be ruled”.

Dans les poèmes, les deux types de conseil, institutionnel et non institutionnel, apparaissent. Dans chaque poème, le narrateur insiste sur l'importance de son propre conseil. Dans *Richard*, les protestations d'usage sont directes, et l'objectif du texte clairement défini :

And for I wuste not witterly what shulde fall,  
Whedir god wolde geue him grace sone to amende,  
To be oure gioure ageyn or graunte it another,  
This made me to muse many tyme and ofte,  
For to written him a writte to wissen him better,  
And to meuve him of mysserewle his mynde to reffresshe  
For to preie the prynce that paradise made,  
To fullfill him with feith and fortune aboue,  
And not to grucchen a grott ageine godis sonde,  
But mekely to suffre what-so him sente were<sup>438</sup>.

Ce passage explicite le but de l'auteur : il s'agit d'expliquer à Richard pourquoi il a été déposé et de lui conseiller de s'en remettre à Dieu. Cependant, il est incomplet dans son affirmation, sans doute volontairement. En effet, le poème a d'autres objectifs : montrer à Henry ce qu'il ne doit pas faire s'il ne veut pas subir le même sort, mais aussi exhorter les élites à ne pas laisser s'instaurer de pénibles situations. En cela, le conseil affiché à Richard ne peut apparaître que comme un prétexte, dans la mesure où, lors de la composition de ce texte, il est déjà au-delà de tout salut (au moins politique et humain). L'auteur de *Richard* évite donc le paradoxe ci-dessus énoncé, parce qu'il s'adresse fictivement à un roi qui n'est plus de ce monde

Dans *Mum*, la question est plus problématique, comme le montre l'article stimulant d'Helen Barr et de Kate Ward-Perkins :

“Bien que *Mum* offre un conseil honnête au roi pour le bien de la communauté et dramatise la victoire finale de la critique honnête sur l'utilisation frauduleuse du langage, il le fait d'une position dans laquelle l'intégrité du discours dépend de son divorce des centres du pouvoir”<sup>439</sup>.

Il a donc fallu une quête entière du narrateur et la bénédiction de l'autorité du poème, l'apiculteur, pour qu'il se décide à affirmer la pertinence de son conseil<sup>440</sup>. Là encore, la

---

<sup>438</sup> *Richard the Redeless*, I 27-36 : “Et parce que je ne savais pas certainement ce qui allait arriver - si Dieu lui donnerait la grâce de s'amender bientôt, pour qu'il soit encore notre souverain ou s'il l'accorderait à un autre - je me mis à réfléchir très souvent, afin d'écrire un livre pour le conseiller mieux, pour l'éloigner de son mauvais gouvernement et pour raviver son esprit afin qu'il supplie le prince qui a créé le paradis de le remplir de foi et de fortune, et qu'il ne grommelle pas une plainte contre les décrets de Dieu, mais qu'il supporte simplement ce pourquoi il a été envoyé”.

<sup>439</sup> Helen Barr et Kate Ward-Perkins, “Spekyng for one's sustenance' : the Rhetoric of Counsel in *Mum and the Sothsegger*, Skelton's *Bonge of Court*, and Elyot's *Pasquil the Playne*”, in *The Long Fifteenth Century. Essays for Douglas Gray*, éd. H. Cooper & S. Mapstone, Oxford, 1997, p. 249-72, p. 256 : “Although *Mum* offers honest counsel to the king for the good of the common wealth, and dramatizes the eventual victory of honest criticism over fraudulent language use, it does so from a position where integrity of speech depends on its divorce from centres of power”.

<sup>440</sup> Pour une analyse générale de la position du poète, voir ci-dessous, chapitre 13, p. 494-495.

résolution du paradoxe se fait au prix de certaines concessions. Le poète doit se placer en position périphérique.

Dans ces deux poèmes, les interrogations sur le conseil institutionnel se situent très souvent dans le cadre du parlement, plus apte, semble-t-il, à former une courroie de transmission entre le roi et ses sujets que le conseil royal restreint<sup>441</sup>. Mais il se trouve qu'à plusieurs reprises, il est suggéré que cette responsabilité du Parlement fait défaut. Dans *Richard*, c'est l'occasion d'une vibrante critique des représentants qui n'accomplissent pas leurs devoirs :

Than satte summe as siphre doth in awgrym,  
That noteth a place and no thing availith ;  
And some had ysoupid with Symond ouere euen,  
And schewed for the shire and here schew lost ;  
And somme were tituleris and to the kyng wente,  
And formed him of foos that good frendis weren,  
That bablid for the best and no blame serued  
Of kyngne ne conceyll ne of the comunes nother,  
Ho-so toke good kepe to the culorum.  
And somme slombrid and slepte and said but a lite ;  
And somme mafflid with the mouth and nyst what they ment ;  
And somme had hire and helde ther-with euere,  
And wolde no forther affoot for fer of her maistris ;  
And some were so soleyne and sad of her wittis,  
That er they come to the clos acombrid they were,  
That thei the conclucion than constrewe ne couthe,  
No burne of the benche of borowe nother ellis,  
So blynde and so ballid and bare was the reson<sup>442</sup>.

Ce passage, qui n'est pas dénué d'humour, résume tous les défauts de ceux qui siègent en Parlement. L'impression qui s'en dégage est celle d'une certaine lâcheté. Il a été jugé que ce passage était une satire du Parlement qui s'est tenu à Shrewsbury en 1398, au cours duquel Richard consumma son triomphe sur les *Appellants* et obtint un très généreux subside de la part des *Commons*<sup>443</sup>. Franck Grady note par ailleurs que c'est la seule satire d'un Parlement

---

441 Il faut rappeler que dans l'étude lexicologique, le verbe *knownen* apparaît à plusieurs reprises dans les associations aux divers acteurs (voir ci-dessus, p. 177-186).

442 *Richard the Redeless*, IV 53-70 : "Alors certains s'assirent comme le zéro de l'arithmétique, qui prend une place mais ne contribue à rien ; et certains avaient diné la veille avec Simonie, ils représentèrent le comté, mais n'y gagnèrent rien ; certains étaient tituleris et allèrent vers le roi, et l'informèrent sur des ennemis qui semblaient de bons amis, qui parlaient pour le mieux et ne cherchaient aucun blâme du roi, du conseil ou des communes, si quelqu'un faisait attention à la signification ; certains s'assoupissaient, dormaient et ne disaient rien ; certains marmonnaient avec la bouche et ne savaient pas ce qu'ils disaient ; certains avaient un salaire et y adhéraient à jamais et ne voulaient pas s'avancer par peur de leurs maîtres ; certains étaient si limités et engourdis dans leurs esprits, qu'ils étaient dans la confusion s'ils venaient à la conclusion ; ainsi aucun homme du banc, du bourg ou d'ailleurs ne pouvait interpréter les conclusions, si aveugle, plate et nue était la raison".

443 Saul, *Richard II*, *op. cit.*, p. 380-81.

réel, non voilée par une métaphore<sup>444</sup>. Mais là encore, la satire événementielle est à replacer dans une réflexion plus générale sur le rôle du Parlement. Dans *Mum*, la critique est moins évidente en ce qui concerne les représentants du Parlement, bien que les dangers de la fréquentation de *Mum* leur soient rappelés<sup>445</sup>. L'échec de ces derniers – qu'il soit volontaire ou non – à remplir leur tâche, constitue une justification supplémentaire pour les poètes. Ainsi, le *topos* du conseil fait partie ici d'un projet politique concret, celui d'empêcher que ne se reproduisent les événements dramatiques qui ont abouti à la déposition du roi, en même temps qu'il permet de replacer ces événements dans une réflexion plus vaste.

Chez Langland, beaucoup d'éléments similaires apparaissent dans la première vision. L'importance du dialogue a été mise en lumière par l'utilisation du verbe *assenten* dans ce contexte. Le roi doit avoir accès à l'information non seulement grâce à ses conseillers traditionnels, mais aussi par des relais de nature différente<sup>446</sup>. Mais la question est plus complexe, dans le sens où la question du conseil passe essentiellement par le traitement de figures allégoriques, et que se pose le problème des relations entre *Kynde Wit*, *Reson* et *Conscience*. Selon Arthur Ferguson, le conseil de *Kynde Wit* est limité car il représenterait le simple bon sens<sup>447</sup>, et c'est pour cela que la présence de *Reson* et de *Conscience* serait nécessaire. Cette dernière figure remplirait la fonction idéale du clergé. Il est vrai que le clergé semble avoir une fonction de conseil importante pour Langland, car elle apparaît dans la fondation même du gouvernement (B prol 115), mais cela reste ambivalent, dans la mesure où il fustige par ailleurs l'intervention du clergé dans les affaires temporelles<sup>448</sup>. Selon Anna Baldwin, au contraire, la présence de *Conscience* et de *Reson* implique que le roi ne prend conseil qu'à l'intérieur de son âme. Elle met en outre *Reson* en relation avec la loi naturelle, mais l'interprète comme un renforcement de la toute puissance du roi dans le domaine de la loi humaine<sup>449</sup>. C'est donc pour elle un indice supplémentaire de l'absolutisme du roi<sup>450</sup>. Là encore, ces éléments peuvent être interprétés autrement. D'une part, même si les deux personnages représentent les capacités psychologiques du roi, ce qui n'est pas du tout exclu, nous avons noté qu'ils exhortaient tous deux ce dernier à prendre conseil ailleurs qu'en lui-

---

444 Grady, "The Generation of 1399", *op. cit.*, p. 223-5.

445 Voir ci-dessus, p. 210-211.

446 Selon Arthur Ferguson, c'est d'ailleurs la même chose chez Gower (*The Articulate Citizen*, *op. cit.*, p. 71 et suiv.).

447 *Kynde Wit* a cependant une dimension plus large (voir ci-dessous, chapitre 15, p. 577-578).

448 Cf. notamment les vers 83-99 du prologue. Il semble cependant qu'il faille distinguer entre le conseil et l'administration proprement dite. La contradiction peut ainsi être résolue, au moins en partie (voir ci-dessous, chapitre 9, p. 352-354).

449 Pour une analyse générale de *Reson*, voir ci-dessous, chapitre 15, p. 590-593.

450 Baldwin, *The Theme of Government...*, *op. cit.*, p. 21.

même. D'autre part, le fait que *Reson* représente la loi naturelle n'implique pas une supériorité du roi dans le domaine de la loi humaine. En prenant conseil de ces deux figures donc, le roi de Langland reconnaît donc plutôt la nécessité du conseil en général.

Le conseil apparaît donc comme un élément essentiel du dialogue politique, ce qui avait été précisément suggéré par l'analyse lexicologique. Il est cependant compliqué par l'existence du paradoxe défini par Judith Ferster pour les miroirs au prince.

#### QUESTIONS D'ACTUALITE.

Toutes ces images – ainsi que les critiques analysés précédemment – bien qu'en grande partie conventionnelles, sont en réalité imbriquées dans un faisceau très complexe, mêlant des événements et des discours contemporains. Dans cette optique, il nous faut maintenant aborder un certain nombre de thèmes qui n'ont été qu'incidemment évoqués : la guerre et les impôts, ainsi que les perceptions des poètes vis-à-vis des *commune* – au sens cette fois de gens du commun.

#### • *La guerre, les impôts et la noblesse.*

À plusieurs reprises, les analyses induites par la conception du roi et de sa fonction nous ont amené à constater une évolution de la place de la guerre dans les poèmes. Il faut nous y arrêter, d'autant qu'elle est en relation avec un certain nombre de problèmes cruciaux pour la perception du gouvernement du royaume. L'analyse lexicologique a montré qu'il y avait une absence surprenante du terme *war*. La guerre est-elle absente ? Certes non<sup>451</sup>. Nous avons vu par exemple qu'une des missions du roi était de protéger la paix, par la force si nécessaire. Nous observons néanmoins des contrastes forts entre les poèmes, qui reflètent d'une part des conceptions différentes de la royauté, nous l'avons vu, et d'autre part, des conceptions différentes de la paix et de la guerre.

Dans *The Death of Edward III*, la guerre contre les Français est une évidence, comme en témoigne le conseil de l'auteur à l'héritier, c'est-à-dire à Richard de poursuivre son effort :

Weor that Impe ffully growe,  
That he had sarri, sath, and pith,  
I hope he schulde be kud and knowe  
ffor Conquerour of moni a kith.

---

451 Dans les sermons parlementaires de la fin du XIV<sup>e</sup> et du début du XV<sup>e</sup> siècles, la guerre est également absente, alors que le vocabulaire de la paix est beaucoup plus fréquent. Jean-Philippe Genet a montré que cela constituait une stratégie discursive essentielle en temps de guerre : lorsqu'on fait la guerre, on parle de paix. Ce corpus est décrit dans son article "Un corpus de textes politiques. Les textes parlementaires anglais 1376-1410", *Cahiers de la Méditerranée, Actes du II<sup>e</sup> colloque national de l'association française pour l'histoire et l'informatique*, déc. 1996, p. 123-148, mais les considérations sur la guerre et la paix ont fait l'objet d'un séminaire spécifique.

He is ful lyflich in lyme and lith,  
In armes to trauayle and to swete<sup>452</sup>.

Ce poème laisse transparaître une conception assez tranchée et met l’auteur du côté des tenants inconditionnels de la guerre contre les Français. Dans les autres poèmes, la situation est plus nuancée.

Dans *Wynnere and Wastoure*, le poète s’interroge sur la dimension guerrière de la monarchie et de la noblesse, tout en se situant dans un système de références dominé par la guerre, comme l’indique le jugement du roi. Ce dernier n’envisage l’utilité de *Wynnere* et de *Wastoure* que dans ce sens.

Dans *Piers Plowman*, la louange de la guerre contre les Français est mise dans la bouche de *Mede* qui critique *Conscience* pour son désir de paix, et pour avoir bradé les victoires anglaises (B III 186-208)<sup>453</sup>. Étant donné la nature des interlocuteurs, on peut douter que Langland ait vraiment loué la guerre, même si sa critique est beaucoup moins nette que celle de Gower, dans *In The Praise for Peace*<sup>454</sup>. Dans *Mum*, l’auteur avertit Henry IV que son souci principal doit être la paix de son royaume<sup>455</sup>. Au total cependant, les questionnements sur la guerre et sur ses rapports avec les gouvernements sont assez peu présents dans les poèmes de la fin de la période, ce qui apparaît d’autant plus curieux que l’Angleterre est alors presque toujours engagée dans des campagnes militaires. Cela rejoint cependant des éléments dégagés par ailleurs, qui insistent sur la paix et le gouvernement intérieur.

Les considérations sur les impôts sont également assez rares, et ceux-ci ne sont que rarement remis en question. Certes, le détournement des impôts et des taxes est souvent critiqué. Dans *Piers*, la question de la validité de la taxation apparaît au passus XIX, lors du discours du roi ; mais celui-ci est hautement suspect<sup>456</sup>. Il n’y a cependant pas de remise en cause du principe. Dans *Richard*, c’est l’avidité du roi qui est critiquée et non le principe de la taxation<sup>457</sup>. Dans *Mum*, il y a une allusion à la conception traditionnelle selon laquelle le roi devrait avant tout vivre de son bien :

---

<sup>452</sup> *Death of Edward III*, 89-94 : “Lorsque ce rejeton sera grand, et qu’il aura de la vigueur, de la justesse et de l’ardeur, j’espère qu’il sera connu et renommé comme conquérant de nombreux pays. Il est plein de vie dans les membres, pour travailler et transpirer aux armes”.

<sup>453</sup> En C (III 233-255), les propos de *Mede* sont plus généraux, mais vont dans le même sens.

<sup>454</sup> Cf. J. Barrie, *War in Medieval English Society, Social Values in the Hundred Years War 1337-1399*, Londres, 1974, p. 117 et suiv.

<sup>455</sup> Voir ci-dessus, p. 215.

<sup>456</sup> Voir ci-dessus, p. 230-231.

<sup>457</sup> Voir ci-dessus, p. 221-222.

For nedis moste oure liege lord like his estat  
 Haue for his houshold and for his haynous werres  
 To maynteyne his manhoode there may no man seye other,  
 But of his owen were the beste, who-so couthe hit bringge ;  
 To lyve vppon his laboriers, hit may not long indure.  
 Whenne hit is haled al away thenne is wo the nexte  
 To you that shullen siluer to solue thenne were tyme.  
 For trusteth right treuly, talke what men liketh,  
 And wendith and trendith twys in oon wike,  
 And clepith to your conseil copes and other,  
 And pleyne atte parlement, but yf the deede prouue  
 That the coroune in his kinde come ynne agaynes,  
 Clene in his cumpas with croppes and braunches,  
 Lite and a lite, right as the lawe asketh,  
 Wel mowe we wilne and wisshe what vs liketh  
 And eeke waite after welthe but as my witte demeth,  
 Oure wynnyng and worship wol be the lasse  
 With knight and with comune til the king haue  
 Alle hoole in his hande that he haue oughte<sup>458</sup>.

Le contexte de ce passage est le reproche fait aux nobles de détourner l'argent qui devrait revenir à la couronne<sup>459</sup>. Mais il y a une ambivalence. D'une part, le roi doit vivre du sien, parce que c'est sa nature (*kynde*) ; mais d'autre part, il doit avoir ce qu'il faut pour vivre et gouverner correctement. La position de l'auteur n'est donc pas très claire.

Cependant, un indice est fourni par la critique des extravagances de la *household* du roi. Là encore, le poète écrit en réaction aux événements contemporains, puisque les attaques contre les extravagances de la *household* d'Henry IV ont été importantes, par exemple lors des Parlements de 1401, 1404 et 1406<sup>460</sup>. Il y a dans le poème un passage fort ironique à ce propos :

Now is henry-is hovs holsumly y-made  
 And a meritable meyny of the moste greet,  
 And next I haue y-named as nygh as I couthe,  
 And the condicions declarid of alle,

---

458 *Mum and the Sothsegger*, 1664-82 : "Par besoin, notre seigneur lige, comme son état [le requiert], doit avoir [ce qu'il faut] pour sa maisonnée et pour ses guerres atroces, ainsi que pour maintenir sa dignité ; personne ne peut parler autrement ; mais c'est de ses biens que cela devrait provenir ; vivre sur ses travailleurs, cela ne peut plus durer. Quand cela est emporté au loin, alors vient le malheur ; pour toi qui dois de l'argent, il sera alors temps de payer. Car crois-le bien, quoique les gens aiment dire, tourner et tortiller deux fois par semaine, appeler à ton conseil des clercs et d'autres, et se plaindre en parlement, à moins que les actes ne montrent que la couronne revient à nouveau dans sa nature, propre dans son cercle avec du feuillage et des branches, peu à peu, juste comme la loi le demande, nous pouvons bien vouloir et désirer ce qui nous plaît, et attendre notre profit ; comme mon esprit le juge, notre profit et notre louange seront moindres avec les chevaliers et les *commune* jusqu'à ce que le roi ait tout ce qu'il devrait avoir dans sa main".

La guerre est ici qualifiée de manière très négative.

459 Voir ci-dessus, p. 204-205.

460 Cf. Given-Wilson, *The Royal Household*, *op. cit.*, p. 189.

Rehershing no rascaille ne riders aboute<sup>461</sup>.

Ces deux passages soulèvent la question du rôle de la noblesse dans la bonne marche du gouvernement, dont nous a vu qu'elle était parfois très critiquée. Sa place politique n'est pas remise en question ; si elle est attaquée, c'est parce que les poètes ont une haute idée de leur rôle. Les affirmations d'*Holy Chirche* au passus I de *Piers Plowman*, ou encore les conseils donnés aux nobles par l'auteur de *Richard* ne sont que des exemples parmi d'autres<sup>462</sup>. Cependant, cette critique des *households*, et en particulier de la *household* royale, prend un relief particulier si nous acceptons l'hypothèse que les auteurs des poèmes les plus tardifs de notre corpus étaient liés au milieu des administrateurs du gouvernement central. En 1397, une célèbre pétition présentée par Thomas Haxey avait dénoncé l'extravagance de la *household* de Richard II, qui avait officiellement très mal réagi, considérant ces plaintes comme un empiètement sur ses prérogatives personnelles. A. K. McHardy, en reconsidérant la carrière de Haxey, proche des clercs gouvernementaux de Westminster, a suggéré que ces attaques relevaient davantage d'un conflit politique entre les membres de la *household* et les administrateurs<sup>463</sup>. Les critiques postérieures, et notamment celles qui sont présentes dans *Mum*, pourraient donc, au moins en partie, relever de ce conflit.

*The Crowned Kyng*<sup>464</sup> relie avec raison la guerre et l'impôt. Dans ce poème, le discours du clerc a pour but de montrer au roi qu'il doit penser avant tout à la paix et à la prospérité de ses sujets petits et grands, car il dépend de leur labeur (vers 65-73) et surtout de leur amour (vers 75-76). Si le clerc ne remet pas en cause la nécessité de la guerre, comme le montre son invitation à bien récompenser ses hommes d'armes (vers 94-104), son discours sonne néanmoins comme un avertissement :

For as a lord is a lord and ledeth the peple,  
So shuld prowesse in thi persone passe other mennes wittes :  
The wittiest and wylyest and worthiest in armes.  
All is but wast wele and he wronge vse,  
And vnsemely for a souerain (so saue me oure Lord)  
And hevy for his name that hyndren will ever<sup>465</sup>.

---

<sup>461</sup> *Mum and the Sothsegger*, 206-10 : "En vérité, la maison d'Henri est sainement constituée ; c'est une maisnie méritante composée des plus grands ; j'ai donné les noms aussi exactement que j'ai pu et déclaré les positions de tous, ne comptant ni la racaille ni les cavaliers autour".

<sup>462</sup> Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 124-125 (pour *Piers*) et p. 202-203 (pour *Richard*).

<sup>463</sup> A. K. McHardy, "Haxey's Case, 1397 : The Petition and Its Presenter Reconsidered", dans *The Age of Richard II*, éd. J. Gillespie, Stroud et New York, 1997, p. 93-114.

<sup>464</sup> Pour lequel la référence au parlement de 1414 sur des demandes de subsides a été clairement démontrée (Barr, *Tradition*, p. 30-31).

<sup>465</sup> *The Crowned Kyng*, 78-83 : "Car un seigneur est un seigneur et mène le peuple ; la prouesse dans ta personne doit dépasser les esprits des autres hommes : [tu dois être] le plus sage, le plus intelligent et le plus valeureux dans les



L'importance de la valeur guerrière du souverain est ici reconnue, par le biais du terme *prowesse*, mais tout comme dans *Mum*, cette reconnaissance est tempérée par l'insistance sur le fait que la prospérité du royaume ne doit pas être gâchée par des campagnes inconsidérées. Le poème se termine d'ailleurs par un appel au roi à prendre exemple sur le Christ, pour assurer la paix et la prospérité du royaume. Dans cette perspective, Daniel Pigg remet en cause le qualificatif de tract propagandiste souvent attribué au poème, en soulignant d'abord les implications de la localisation de l'action du poème le jour de la fête du *Corpus Christi*, et en soulignant que le poème dépasse un simple sentiment pacifiste<sup>466</sup>. Selon cet auteur, la question de la guerre n'est que le prétexte pour le poète de rappeler à son roi que l'équilibre du corps social est fragile et qu'il doit le maintenir. Cela nous conduit à revenir sur la notion de *commune*, qui est si souvent apparu au cours de cette analyse.

• *Retour sur les commune.*

La question de la place exacte des *commune* par rapport au gouvernement apparaît cruciale, mais implique un retour nécessaire à l'analyse de la signification précise de ce terme. Dans *Richard* et dans *Mum*, l'importance du rôle des *Commons* en Parlement a été envisagée ; ce rôle est crucial, non pour prendre des décisions, mais pour informer le gouvernement afin que celui-ci puisse bien agir. Mais dans ce cadre, les représentants sont davantage désignés comme *knights* et non comme *commune*. La nuance est importante. Elle reflète un phénomène beaucoup plus général, celui de l'importance des *knights of the shire* au sein des *Commons*<sup>467</sup>. Mais dans certains passages de *Mum* et de *Piers*, le terme *commune* semble utilisé dans le sens de gens du commun. Or, ces derniers semblent aussi avoir un rôle politique pour les poètes. C'est dans *Mum and the Sothsegger* que les choses sont les plus claires. Le peuple doit être défendu et protégé et les pauvres (c'est-à-dire tous ceux qui ne sont pas insérés dans les réseaux des élites) doivent pouvoir bénéficier d'une justice équitable<sup>468</sup>. Mais dans ce sens, les *commune* ne doivent pas se mêler de gouverner, comme

---

armes. Tout n'est que prospérité gâchée s'il use du mal, [c'est] indigne d'un souverain (que le Seigneur me sauve) et pénible pour son nom – cela l'embarrassera à jamais”.

466 D. Pigg, “Charting Power and Danger in *The Crowned King*”, *ELN* 34, 1997, p. 10-18, p. 16 : “The emphasis on peace could certainly be related to the voices in the 1414 Parliament for Henry to first pursue peaceful means for circulating his power. Barr calls this attempts a pacifist call, but what seems more likely is that the poet is suggesting the inherent danger if this approach is not followed...”. L'importance donnée par l'auteur à ceux qui font la guerre pour le roi est d'ailleurs significative à cet égard. Le terme de pacifisme apparaît donc comme anachronique.

467 J. S. Roskell éd., *The History of Parliament. The House of Commons 1386-1421*, 4 vol., Stroud, 1992, i, p. 48 et suiv.

468 Je suis ici en désaccord avec Dan Embree, selon qui l'auteur de *Mum* ne se préoccupe des pauvres que par rapport à la question de l'allègement des taxes (“The King's Ignorance”, *op. cit.*, p. 125). Il me semble que le souci de l'auteur est beaucoup plus large, comme le montrera, je l'espère, le chapitre suivant sur le fonctionnement de la justice.

l'indique un long passage sur ce sujet, qu'illustre l'*exemplum* de Gengis Khan. La leçon tirée de cette histoire est cependant subtile. Dans l'*exemplum* en effet, ce sont les *lords* et les chevaliers qui sont concernés ; ils ont un rôle politique bien défini. Or, dans son explication, l'auteur applique cela au commun du peuple, qui lui, n'en a pas :

Now by crist that me creed, I can not be-thenke  
A kindly cause why the comun shuld  
Contre the king-is wil ne construe his werkes.  
I carpe not of knightz that cometh for the shires,  
That the king clepith to cunseil with other ;  
But hit longeth to no laborier the lawe is agayne thaym.  
And yit hit is y-vsld with vnwise people  
And a-vailleth not a ferthing , but vireth the hertz ;  
And tournen with thaire tales the tente of the lordes,  
That thay leven the labour the londe to defende,  
To bisye thaym on the bordures to bete oute oure foes,  
And maynteyne the marches fro myschief and elles.  
Thus clappeth the comun and knocketh thaymself,  
For the tayl of thaire talking teneth thaym ofte<sup>469</sup>.

Cette diatribe continue dans la même veine pendant une vingtaine de vers. C'est un des rares passages critiques envers les gens du commun, mais il comporte beaucoup d'éléments. Le premier est la question des catégories sociales induites par ce terme. Il est ici fait référence au *laborier* qui peut avoir une double signification, celle de travailleur manuel au sens général ou celle de paysan. L'auteur le distingue bien des représentants – *knights of the shire* – qui eux ont le devoir de parler et de conseiller le roi. Il est reproché à ces *commune*, à ces *laboriers*, de parler alors qu'ils manquent de sagesse, et plus grave encore de détourner les seigneurs de leur fonction principale, c'est-à-dire la défense du royaume. On peut se demander ce que l'auteur a en tête lorsqu'il écrit que cette expression des *commune* empêche les seigneurs d'agir comme il convient. Quoi qu'il en soit, nous voyons ici apparaître, même si c'est de manière négative, un élément d'autant plus intéressant, qu'il est rarement perçu, c'est-à-dire la latitude d'expression de ceux qui ne sont habituellement pas intégrés dans le discours politique<sup>470</sup>. Leurs modes d'expression sont également envisagés ; l'importance de la rumeur

---

469 *Mum and the Sothsegger*, 1457-70 : "Vraiment par le Christ qui m'a créé, je ne peux penser à une cause naturelle pour laquelle les *commune* devraient contredire la volonté du roi ou interpréter ses actes. Je ne parle pas des chevaliers qui viennent pour les *shires*, que le roi appelle à son conseil avec d'autres, mais pour les travailleurs car la loi est contre eux. Pourtant, cela est pratiqué par des gens manquant de sagesse et n'aide en rien, sinon à enflammer les cœurs. Avec leurs histoires, ils détournent l'attention des seigneurs, jusqu'à ce que ces derniers cessent leur travail de défense du pays – s'occuper sur les frontières de battre nos ennemis et maintenir les marches hors du malheur et d'autres choses. Ainsi, les gens du commun bavardent et se nuisent à eux-mêmes, car la conclusion de leur discussion leur nuit fréquemment".

470 Pour une réflexion sur cette 'politisation' des exclus de la participation, voir l'ouvrage de Steven Justice sur la révolte de 1381 (*Writing and Rebellion, England in 1381*, Berkeley, 1994).

est mise en relief. Un peu avant cette ferme condamnation, mais toujours à propos des *commune*, se trouve une critique des rumeurs liées à l'hypothétique retour de Richard II :

Yit is there a copie for comunes of culmes foure and twenty  
How sum tellen tidingz at home vppon thaire benches,  
Or elles at eue after souper or ereley atte nale,  
And lyen on the lordz – lorelles and noon other.  
Thaire tales been so trouble that tournen men thoughtz ;  
The more that men musen on thaim , the madder thay been after.  
I mervail but thay mette so how hit might be  
That thay finde fables and been so ferre fro thenz  
That though thou ride rennyng , and reste but a lite,  
Fro london forth the long waye to the land-is ende,  
And comes right fro the king-is courte and his cunseil bothe,  
Fro prelatz vnto peris in pryete or elles,  
Yit shal tidingz bee y-tolde tenne dayes ere thou come,  
That neuer was of worde spoke ne wroughte , as thou shal hire<sup>471</sup>.

Les rumeurs commencent à se répandre au souper, vraisemblablement à la taverne, mais ce surtout les frères qui les portent jusqu'à la cour<sup>472</sup>. Dans le cas de ces rumeurs – qui concernent le retour de Richard II – il est avéré qu'elles ont été largement propagées par les Franciscains<sup>473</sup>. De manière générale, les frères constituent un relais idéal, du fait de leur structuration : ils ont une capacité très importante de diffusion des informations. Mais pour l'auteur de *Mum*, ce sont bien les gens du commun, surtout citadins, qui en sont à l'origine. Un processus de communication peu souligné habituellement est ici envisagé<sup>474</sup>.

Dans *Piers Plowman*, la perception du rôle des gens du commun est complexe. Dans la version C, se trouve un passage relativement clair avertissant les *comuners*, dans le sermon de *Reson*, au passus V :

“And also, quod Resoun, y rede yow ryche  
And comuners to accorde in alle kyn treuthe.  
Lat no kyne consayl ne covetyse yow parte,

---

<sup>471</sup> *Mum and the Sothsegger*, 1388-1401 : “Il y a aussi un registre de 24 articles pour les communes sur la manière dont certains évoquent des rumeurs sur les bancs de la maison, le soir après souper ou tôt [autour] d'une bière ; ils mentent sur les seigneurs – des racailles et rien d'autre. Leurs histoires sont si confuses qu'elles tournent l'esprit des gens ; plus ces derniers y pensent, plus ils deviennent fous. Je m'étonne – à moins qu'ils n'aient rêvé – sur la manière dont ils peuvent trouver des fables et qu'elles soient si loin de là, car bien que tu chevauches au galop et ne te reposes que très peu – la route est longue de Londres aux confins du pays et vient droit de la cour du roi et de son conseil, des prélats aux pairs en privé ou ailleurs – les rumeurs sont dites dix jours avant que tu n'arrives, et elles n'ont jamais été [issues] d'une parole prononcée ou écrite, comme tu vas l'entendre”.

<sup>472</sup> Les frères sont par ailleurs vivement critiqués, comme nous le verrons dans la troisième partie.

<sup>473</sup> En 1402, une proclamation contre la prédication séditieuse dans les tavernes a été placardée (*Foedera*, éd. T. Rymer, 4 vol., La Haye, 1740, iv, p. 27). Sur l'impact de ces rumeurs, cf. Strohm, *England's Empty Throne*, op. cit., p. 101-27. Sur le phénomène des rumeurs en général, cf. S. Menache, *The Vox Dei. Communication in the Middle Ages*, New York et Oxford, 1990, p. 12.

<sup>474</sup> Cette perception est cependant à nuancer. Selon Paul Strohm, les rumeurs sur le retour de Richard auraient été orchestrées par les Ecossais et les pro-ricardiens (*England's Empty Throne*, op. cit.).

That o wit and o wil al youre wardes kepe.  
 Lo, in hevene an heyh was an holy comune  
 Til Lucifer the lyare leued that hym sulue  
 Were wittiore and worthiore then he that was his maister.  
 Holde yow in unite..."475.

Le terme *comuners* est ambivalent, mais il fait sans doute référence aux gens du commun. La comparaison avec les *holy comune*, c'est-à-dire les anges, suggère que les riches et les gens du commun forment la communauté toute entière. Nous aurions ainsi une illustration de l'importance de leur rôle dans le fonctionnement général du gouvernement, même si celui-ci n'est pas direct. L'appel à l'unité est d'autant plus significatif que ce rôle apparaît à plusieurs reprises dans le poème, mais plus souvent de manière négative, à des moments clés du déroulement narratif. Chaque fois, c'est la désunion et le désordre qui sont mis en avant. Au passus V, lorsque *Piers* invite tous ceux qui le veulent à rejoindre *Truthe*, certains individus refusent, à cause de la difficulté de la route :

"Now, by Crist! quod a kutte purs, I have no kyn there".  
 "Ne I, quod an apeward, by aught that I knowe".  
 "Wite God, quod a wafrestere, wiste I this for sothe,  
 Sholde I never ferther a foot for no freres prechyng". (...)   
 "Bi Seint Poul ! quod a pardonere, paraventure I be noght knowe there ;  
 I wol go fecche my box with my brevettes and a bulle with bisshopes lettres".  
 "By Crist! quod a commune womman, thi compaignie wol I folwe.  
 Thow shalt seye I am thi suster". I ne woot where thei bicom476.

Au passus VI, *Wastour* rejette, nous l'avons vu, le statut des travailleurs :

Ayeins Catons conseil comseth he to jangle :  
*Paupertatis onus pacienter ferre memento.*  
 He greveth hym ageyn God and gruccheth ageyn Reson,  
 And thanne corseth he the Kyng and al his Counseil after  
 Swiche lawes to loke, laborers to greve477.

---

475 *Piers Plowman* C, V 182-90 : "De même, dit Raison, je vous conseille, vous les riches et les hommes des *commune*, de vous accorder selon toutes les sortes de vérité. Ne laissez pas quelque conseil ou la convoitise vous séparer ; qu'un esprit et une volonté gouvernent vos responsabilités. Regardez, dans le ciel vivait une sainte communauté, jusqu'à ce que Lucifer le menteur se mette à croire qu'il était lui-même plus intelligent et plus digne de valeur que celui qui était son maître. Tenez-vous dans l'unité..."

476 *Piers Plowman* B, V 630-642 : "Christ Tout-Puissant ! s'exclama un tire-laine, je n'ai aucune parentèle en un tel lieu ! 'Moi non plus, dit un homme qui gardait les singes, autant que je sache'. 'Dieu bon, souffla un vendeur d'hosties, si j'étais sûr qu'il en va ainsi, je ne ferais pas un pas de plus, pour tous les sermons du monde'. (...) 'Par Saint Paul, dit un vendeur d'indulgences. Que se passera-t-il si personne là-bas ne me connaît ? Il vaut mieux que j'aille chercher ma boîte d'indulgence, ma bulle papale, et mon autorisation épiscopale'. 'Par le Christ ! dit une prostituée. Je t'accompagne ; tu peux dire que je suis ta soeur'. Je n'ai aucune idée de ce qu'il advint de ces deux-là".

477 *Piers Plowman* B, VI 313-17 : "Il commence à discuter, au mépris de l'adage de Caton : *Tu es né pauvre, supporte ta pauvreté avec patience* (*Distiques* de Caton, I, 21). Il se met en colère contre Dieu, grommelle contre Raison, puis maudit le Roi et son Conseil qui décrètent des lois qui pénalisent les travailleurs".

L'accusation est ici très forte, puisque *Wastoure* contrarie à la fois Dieu et *Reson*, qui représente le principe d'ordre (divin et naturel). Nous retrouvons ici le même type d'argument que dans *Mum*, à savoir que le pauvre ou le travailleur est prié de ne pas discuter ; il le fait pourtant. À la fin du poème, cette usurpation du discours politique a des conséquences cruciales. Au passus XIX, c'est un brasseur qui se fait le porte-parole des *commune*, après que *Conscience* a énoncé leur obligation essentielle, remplir les conditions du *redde quod debes* de *Piers* :

“Ye ? Baw ! quod a brewere, I wol noght be ruled,  
By Jesu! for al youre janglynge, with *Spiritus Iusticie*  
Ne after Conscience, by Crist! while I kan selle  
Bothe dregges and draf, and drawe at oon hole  
Thikke ale and thynne ale; that is my kynde,  
And noght hakke after holynesse- hold thi tonge, Conscience  
Of *Spiritus Iusticie* thow spekest muche on ydel”<sup>478</sup>.

Au-delà du rejet du brasseur, le vocabulaire employé est suggestif, surtout lorsqu'il est mis en parallèle avec le passage précédent. Il y a en effet une sorte d'inversion qui paraît significative. C'est *Conscience* qui est ici accusé de *janglynge* et de *speken on ydel*, et le brasseur lui conseille de tenir sa langue, alors que lui-même affirme qu'il agit selon sa nature (*kynde*). Ce retournement révèle une inversion totale des valeurs qui, sur un plan spirituel, permet la victoire de l'Antéchrist. Cependant, cette appropriation du discours légitime n'est le fait, dans le poème, que de certaines catégories des gens des *commune*. En revanche, certains éléments semblent opposés à cette vision très dure, à commencer par la position de *Piers* lui-même<sup>479</sup>. Par ailleurs, dans le passus XIX, si c'est le brasseur qui ouvre la voie à la victoire de la dissolution de la communauté, il est suivi par les catégories dominantes de la société, le haut-clergé, le noble et le roi. Nous en arrivons donc à la responsabilité éminente de tous les individus appartenant à la communauté – chrétienne, mais aussi du royaume, qui sera envisagée sur un plan autant humain que spirituel dans la dernière partie de cette étude. Langland est donc, comme souvent très ambivalent. S'il semble condamner cette usurpation d'un discours légitime par certaines catégories, il a conscience de l'existence de cette

---

478 *Piers Plowman* B, XIX 399-405 : “Baste, dit un brasseur. Par Jésus, je ne vais pas me laisser régenter, malgré tous vos beaux discours sur *Spiritus Iusticie* ou sur Conscience, alors que je suis capable de vendre la lie et le fond du baril, ou de tirer du même tonneau de la bonne bière forte et de la bibine ! Telle est ma nature, et non pas de perdre mon temps en quête de quelques bribes de sainteté. Tiens ta langue, Conscience ! Tu radotes, à propos de *Spiritus Iusticie*”. Sur le thème du *redde quod debes*, voir ci-dessous, chapitre 14, p. 554-557.

479 Cette position de *Piers* et des *lewed* en général, sera plus largement considérée dans l'optique de la connaissance, dans le chapitre onze. Il faut nuancer cependant : dans sa dimension sociale, *Piers* n'est pas un pauvre laboureur, mais un paysan prospère.

usurpation. Mais il ne la généralise pas, ce qui explique en grande partie, nous semble-t-il, l'utilisation de son poème par certains révoltés de 1381-1480.

\*\*\*\*\*

Le thème du gouvernement est l'un des plus denses des poèmes. Nous constatons une intrication entre des stéréotypes – qu'il semble préférable de considérer comme des représentations inscrites dans un système de pensée sur le long terme – des événements contemporains et les discours tenus sur ces événements. Les poèmes témoignent d'une réflexion sur ces différents éléments. Mais celle-ci n'est pas neutre. Les derniers poèmes de la période en particulier, sont à rattacher à un milieu social particulier, comprenant des hommes surtout préoccupés du gouvernement central. Les hésitations, les ambivalences sont également un signe que les poètes se trouvent parfois démunis par rapport aux évolutions, mais ce qui est crucial, ce ne sont pas les solutions qu'ils donnent ou qu'ils ne donnent pas, mais cette tentative de penser un changement avec les outils qui sont à leur disposition. Une catégorie de plus en plus influente dans la société anglaise du XIV<sup>e</sup> siècle, les hommes de loi, tient en ce sens une place fondamentale dans les poèmes de notre corpus. À travers le fonctionnement de la justice, les poètes perçoivent cette mutation et ils tentent d'en formuler les enjeux.

---

480 Voir ci-dessus, chapitre 3, p. 104-105. Selon Andrew Galloway, le poème met en relief les conflits entre les communautés villageoises ou urbaines et les seigneurs dans un sens favorable aux premières. Il s'appuie notamment sur la référence à l'abbé d'Abingdon en B X 322-33, attaqué par les habitants du bourg en 1368 ("Making History Legal : *Piers Plowman* and the Rebels of Fourteenth-Century England", dans *William Langland's Piers Plowman : A Book of Essays*, éd. K. M. Hewett-Smith, New York et Londres, 2001, p. 7-40, p.22-5).

## CHAPITRE SIX

### LE SYSTEME JUDICIAIRE

Kynges court and commune court, consistorie and chapitle –  
Al shal be but oon court, and oon burn be justice :  
That worth Trewe-Tonge, a tidy man that tened me nevere<sup>481</sup>.

Cet extrait de la prophétie de *Conscience*, au passus III de *Piers Plowman*, montre à quel point la justice et son fonctionnement constituent un élément crucial dans la vision de la société que l'on peut déceler dans les poèmes. Leur analyse fait apparaître la prépondérance de ce thème, dans le cadre du traitement du gouvernement et de la société par les poètes<sup>482</sup>. Mais les différentes analyses statistiques, factorielle et lexicologique insistent aussi sur cet aspect, surtout dans *Richard the Redeless* et *Mum and the Sothsegger*. Pour cette raison, un chapitre particulier leur est consacré. D'emblée, les questions posées sont nombreuses, tant pour les textes eux-mêmes que sur les plans critique et historiographique. Les études des poèmes – et en particulier de *Piers Plowman* – sur le droit et la justice ont porté jusqu'à ces dernières années sur trois grands axes : l'utilisation de ces notions en tant que métaphore – dans le cadre de l'interrogation sur le salut ; leur imbrication dans la conception du gouvernement ; ou leur signification dans des études globales sur la satire des états et de la justice<sup>483</sup>. Par ailleurs, Helen Barr a étudié l'utilisation du vocabulaire juridique dans les poèmes de la tradition en tant qu'"outil critique". Selon elle, ce vocabulaire est utilisé pour subvertir le discours dominant des clercs. Elle n'a pas abordé la mise en scène et le fonctionnement de la justice<sup>484</sup>. Des études récentes ont adopté une approche qui s'est

---

<sup>481</sup> *Piers Plowman*, B III 320-322 : "Les cours royales et communes, le Consistoire et le chapitre se fondront en une seule cour, avec un seul juge pour la présider. Et son nom sera Langue-Vraie, un homme vertueux qui ne m'a jamais causé de tort". C'est *Conscience* qui parle.

<sup>482</sup> Ces analyses sont données dans l'annexe 1.

<sup>483</sup> Ces études sont assez nombreuses. Pour les interprétations essentiellement métaphoriques, on peut notamment se référer à J. A. Alford, "Literature and Law in Medieval England", *PMLA* 92, 1977, p. 941-51 et W. J. Birnes, "Christ as Advocate : The Legal Metaphor in *Piers Plowman*", *AnM* 16, 1975, p. 71-93 ; pour les études portant sur la conception générale de la justice et du gouvernement, voir A. P. Baldwin, *The Theme of Government in Piers Plowman*, Cambridge, 1981 ; M. P. Kean, "Love, Law and Lewte in *Piers Plowman*", *RES* n.s. 15, 1964, p. 241-61 et "Justice, Kingship and the Good Life in the Second Part of *Piers Plowman*", dans *Piers Plowman, Critical Approaches*, éd. S.S. Hussey, Londres, 1969, p. 76-110 ; J. Simpson, *Piers Plowman, An introduction to the B-text*, Londres, 1990, p. 53-59 ; M. Stokes, *Justice and Mercy in Piers Plowman : A Reading of the B Text Visio*, Londres, 1984. Néanmoins, ces différentes études abordent souvent les deux domaines. Pour les études générales sur la satire, voir la contribution récente de R. F. Green, "Medieval Literature and Law", dans *The Cambridge History of Medieval English Literature*, D. Wallace, Cambridge, 1999, p. 407-431.

<sup>484</sup> Helen Barr, *Signes and Sothe – Language in the Piers Plowman tradition*, Oxford, 1994, chap. 5 : Legal Fictions, p. 133-166. Voir également F. Grady, "The Generation of 1399", dans *The Letter of the Law. Legal Practice and Literary Production in Medieval England*, éd. E. Steiner et C. Barrington, Ithaca et Londres, 2002, p. 202-229.

révélée fructueuse : la mise en parallèle des discours littéraires et juridique<sup>485</sup>. Mais cette approche doit être fondée sur une analyse précise des représentations de ces différents discours. D'un point de vue historique, les interrogations suivantes paraissent donc dignes d'attention : comment le droit et la justice apparaissent-ils en tant que tel dans les poèmes ; que nous montrent ces derniers de leur fonctionnement et de la manière dont ils sont perçus ? Enfin, étant donné la prépondérance de la sphère juridique, dans quelle mesure ces analyses peuvent-elles contribuer à mieux comprendre l'organisation de la société et du gouvernement anglais ? Il est nécessaire d'envisager, tant la manière dont les poètes de notre corpus traitent concrètement ces notions, que les principes sur lesquels ils s'appuient, afin de comprendre leur attachement à la justice et à son bon fonctionnement. Cela vaut autant pour la justice laïque que pour la justice ecclésiastique, considérée dans ses rapports avec les laïcs. Dans ce dessein, nous envisagerons successivement l'importance du vocabulaire, la mise en scène de la justice et sa critique proprement dite, puis nous étudierons les liens entre ces différents éléments et les principes qui peuvent en être dégagés. Il faudra alors s'interroger sur le reflet et l'impact de ces représentations.

### 1. L'importance du vocabulaire juridique.

Le vocabulaire juridique abonde dans notre corpus, et particulièrement dans la dernière partie de la période étudiée, bien qu'il soit déjà présent dans *Satire on the Consistory Court* et dans *The Simonie*. S'il est dans ce domaine difficile de construire une analyse factorielle, celles qui ont porté sur l'argent et le gouvernement l'ont largement suggéré. John Alford pour *Piers Plowman* et Helen Barr pour les poèmes de la tradition ont recensé ce vocabulaire de manière exhaustive. Les résultats sont impressionnants<sup>486</sup>. Ce qui frappe tout d'abord dans ces poèmes, c'est la variété des termes employés. À propos de *Piers Plowman*, John Alford note :

“En fait, le poème fournit le témoignage le plus précoce dans la langue de plus d'une centaine de termes juridiques... L'œuvre de Langland se distingue comme l'une des plus saturées de concepts et de terminologie juridique”<sup>487</sup>.

Il dénombre pour les trois versions environ sept cents termes différents. Dans les poèmes de la tradition, et en particulier dans *Richard the Redeless* et *Mum and the Sothsegger*, les termes

---

485 Cf. notamment R. Green, *A Crisis of Truth : Literature and Law in Ricardian England*, Philadelphie, 1999 ; Barrington et Steiner éd., *The Letter of the Law*, *op. cit.*

486 Alford, *Glossary* ; Barr, *Signes and Sothe...*, *op. cit.*, p. 133-166. Les notes de ses éditions des poèmes de la tradition (1993) comprennent également de nombreuses indications.

487 Alford, *Glossary*, p. x : “In fact the poem provides the earliest testimony in the language of more than a hundred legal terms... Langland's work stands out as the most saturated in legal concepts and terminology”.



juridiques se comptent par dizaines, si ce n'est par centaines. Le glossaire en montre un large échantillonnage<sup>488</sup>.

Le recensement de ce vocabulaire soulève des problèmes, bien cernés par John Alford dans l'introduction de son glossaire. Il distingue deux types de difficulté. Les premières sont de nature diachronique : elles concernent l'évolution chronologique de l'usage d'un mot (ce problème ne se limite bien sûr pas au vocabulaire juridique). La seconde est d'ordre synchronique :

“Distinguer entre les usages technique et ordinaire n'est pas une simple affaire à aucune période, y compris la nôtre... ‘Le langage du droit’ se compose aujourd'hui à la fois d'une terminologie particulière (*habeas corpus*) et d'un vaste nombre de mots en usage dans la langue de tous les jours (action, éviter, considération...). Ce qui rend ce dernier groupe de termes technique est le contexte seul, et particulièrement la manière dont ils sont associés à d'autres mots. La même chose est vraie de l'usage médiéval”<sup>489</sup>.

Les exemples sont légion. Sans s'arrêter sur les termes les plus courants comme *reson*, on peut citer les verbes *construen*, *conforten* ou encore *amenden*. Le verbe *construen* peut signifier interpréter, traduire, gloser, mais aussi construire ou fabriquer une preuve ou une querelle, ou encore expliquer un point de droit. Les poètes jouent sans cesse de cette ambiguïté, ce qui complique la tâche.

Cette variété même génère plusieurs questions. D'abord, elle repose le problème du niveau de culture des poètes et de leur audience. Cette abondance du vocabulaire juridique est en effet un des éléments qui ont permis de suggérer que les poètes de la fin de la période étaient proches des milieux du gouvernement, ou au moins des milieux juridiques. Nous avons vu que Langland a probablement copié, à un moment de sa vie, des textes juridiques<sup>490</sup>.

L'analyse interne des textes doit s'intéresser à l'utilisation du vocabulaire proprement dit, ainsi qu'à la nature des indications fournies sur la perception du système juridique par les poètes. L'étude lexicologique est ici très difficile à construire. En effet, si les termes sont très variés, ils n'apparaissent qu'en petit nombre, et il est ainsi délicat d'établir des statistiques, à quelques exceptions près. Les difficultés synchroniques définies par John Alford compliquent

---

<sup>488</sup> Tous les termes envisagés dans cette partie sont glosés ; pour un repérage plus aisé, ils sont soulignés dans les passages cités dans ce chapitre.

<sup>489</sup> Alford, *Glossary*, p. xi : “To distinguish between technical and ordinary usage is no simple matter in any period of time, including our own... ‘the language of the law’ today consists both of terminology peculiar to itself (*habeas corpus*...) and of a vast number of words in everyday use (action, avoid, consideration...). What makes the latter group of words technical is context alone, particularly the way in which they are joined with other words. The same is true of medieval usage”.

<sup>490</sup> Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 61.

encore une analyse de cette nature ; de nombreux termes ont à la fois un sens général et un sens juridique, et comme l'ont montré les exemples vus plus haut, le contexte n'est pas toujours éclairant. Quelques mots peuvent cependant être soumis à une telle analyse.

Le terme *lawe*<sup>491</sup> s'y prête, malgré un spectre de significations au moins aussi vaste que notre propre *loi* moderne. Il ne se trouve en nombre que dans *Piers Plowman* {103}, *Richard the Redeless* {14} et *Mum and the Sothsegger* {23}. Il apparaît cinq fois dans *Pierce the Ploughman's Crede*, mais une fois seulement dans *The Crowned Kyng*, dans *Wynnere and Wastoure*, et dans *The Simonie* (où il concerne les règles monastiques). C'est donc pour les trois premiers poèmes cités que l'étude est la plus significative.

Dans *Piers Plowman*, la distribution est assez bien répartie dans tout le poème, même si le terme apparaît davantage dans les passus centraux – qui concernent la connaissance – et dans les derniers passus, en particulier les passus XVIII et XIX. Ces derniers représentent, rappelons-le, la narration de la victoire du Christ sur le diable et la mort, ainsi que la mise en place d'une société chrétienne régénérée (au moins pour un temps) sous la direction de *Grace* et de *Piers*). En revanche, *lawe* est rare dans les passus concernant le fonctionnement de la justice humaine proprement dite, ceux de la première vision<sup>492</sup>. Il semble donc que pour Langland, ce terme trouve sa place non seulement dans une réflexion sur la connaissance mais aussi dans un cadre profondément chrétien. D'ailleurs, 29 occurrences, soit un gros quart du total, concernent la Bible ou la loi divine. Cet emploi du terme s'insère dans une société chrétienne où le concept de loi est fondamental. A priori, *lawe* exprime dans le poème davantage le concept général de la loi que ses applications dans la sphère juridique. Cette opposition est à nuancer par l'étude des associations.

Il faut s'attarder sur les associations de *lawe* en dehors de l'acception spécifique de la Bible ou de la loi divine (les ambiguïtés ne sont pas exclues). Nous trouvons d'abord, parmi les substantifs, le terme *mede* [8] associations, suivi de près par *love* [7] et *logyk* [7]. Puis vient le terme *leautee* [5]. Nombre de termes sont généraux (*joie*, *nede*...), mais il faut noter la présence intéressante du terme *kynde* [2]. D'autres termes sont relatifs à la connaissance (*logyk*, mais aussi *lesson* ou *lernen* [2]). Surtout, de nombreux termes sont juridiques : des personnages (*prentices*, *clerks*, *doctours*, *curatours*, *serjeants*), des institutions (*lovedayes*), des lieux (*moot-hall*), des procédures (*mainprise*). Les verbes montrent une forte proportion de ces termes juridiques (*pleden*, *countrepleden*, *abiggen*, *claymen*). Il faut donc nuancer

---

<sup>491</sup> Annexe 3, p. 801-804.

<sup>492</sup> Cet aspect avait déjà été noté à propos de l'étude du terme *kyng*. Voir ci-dessus, chapitre 5, p. 178.

l'impression première issue de la distribution : la dimension juridique du terme est très importante, même si les verbes qui reviennent les plus fréquemment sont *lovyte* [4] et *liven* [3].

En ce qui concerne les occurrences signifiant loi divine ou Bible, certaines associations sont attendues (*God* [2], *Crist* [2], *Jesus* [2], *lyven* [2], *techen* [2]), mais le vocabulaire juridique est présent (*claymen*, *trespasen*...). Il se dégage donc une interaction forte entre la loi divine et le droit humain.

Au pluriel, le terme est beaucoup moins usité {20}, mais globalement, les types d'associations sont semblables. Une nuance cependant : le terme *kepen* est fortement présent [7], ce qui renvoie la notion de protection et de sauvegarde<sup>493</sup>.

Trois catégories d'associations se dégagent : celles qui concernent des notions générales – positives ou négatives – comme l'amour ou la corruption ; celles qui relèvent du champ de la connaissance, et celles qui relèvent du champ juridique. Ces catégories sont bien mises en valeur par l'environnement thématique. Elles correspondent aux principaux sens du terme *lawe* dans le *Middle English Dictionary*.

Dans la version C, les occurrences du terme sont encore plus nombreuses {133}. Les types d'associations sont très semblables, à quelques nuances près ; les termes juridiques sont peut-être encore plus présents que dans la version B (mais c'est le cas de manière générale) et les associations avec le vocabulaire de la connaissance – et en particulier avec le terme *logyk* sont moins nombreuses.

Dans les poèmes de la tradition, la proportion des occurrences précises signifiant la Bible ou la loi divine est beaucoup plus faible et délicate à déterminer avec précision<sup>494</sup>. Dans *Richard* {14+1}, les principales catégories de personnages sont les seigneurs et le roi (*lord/es* [5], *liegis*, *Richard* [2]) et les classes inférieures (*lewed*, *povere*). Parmi les substantifs, nous trouvons *love* [3] et *lond* [2],, , mais aussi des termes juridiques (*dome*, *faute*). Parmi les verbes, nombreux sont ceux qui expriment la destruction (*apeiren*, *striven*). Nous constatons donc un lien plus fort, ou au moins plus direct, avec le gouvernement. Dans *Mum* {23+2}, les mêmes types d'associations apparaissent, à l'exception toutefois de la présence de *reson* [2]. Il y a donc des oppositions entre *Piers Plowman* et les poèmes de la tradition. Le premier insiste davantage sur la loi divine, tandis que les seconds sont plus attentifs aux tensions du système, avec la présence d'une opposition sociale<sup>495</sup>.

---

<sup>493</sup> Pour l'analyse de ce verbe, voir ci-dessus, chapitre 5, p. 190-191.

<sup>494</sup> Je n'ai d'ailleurs construit qu'un seul tableau pour ces poèmes.

<sup>495</sup> Celle-ci avait été dégagée pour les termes *povere* et *grete*. Voir ci-dessus, chapitres 4, p. 149 et 5, p. 183.

D'autres substantifs peuvent être analysés, bien qu'ils soient plus rares et plus ambivalents<sup>496</sup>. Le plus intéressant est le terme *leaute*, qui n'est guère utilisé que dans *Piers Plowman* {21}. Ses principaux sens sont fidélité et justice. Il est associé à *lawe* [6]. Les autres associations importantes sont *love* [6], mais aussi *kyng* [2] et *lordes* [2]. Le vocabulaire juridique est rare, à l'exception de *justice* (au sens de juge). Ce terme est davantage à situer dans le domaine des principes<sup>497</sup>.

Le terme *right* dans sa forme substantivée, là aussi surtout présent dans *Piers* {14}, est très souvent associé à *reason* [6]. Cela renvoie à l'utilisation de l'expression juridique, *right and reason*, qui signifie la justice, l'équité ou la loi. On retrouve d'autres termes juridiques (*cleymen* [2], *demen*). D'autres associations se rattachent au domaine spirituel (*hevene*, *helle*, *grace*) comme pour le terme *lawe*. Cela renforce le lien déjà noté entre la sphère juridique et la sphère spirituelle<sup>498</sup>.

Dans le domaine des personnages<sup>499</sup>, *juge(s)*, *justice(s)*, *sisour(s)*, *somonour(s)*, *sheriff(s)* sont les catégories les plus citées, au moins dans *Piers*, mais les fréquences sont faibles. Seul le terme *justice* – au sens de juge – apparaît plus de dix fois dans *Piers Plowman* {11/12}. Les associations sont nombreuses avec les termes juridiques (*juggen*, *challengeable*, *court*...). Pour les autres termes, le vocabulaire de l'argent et de la corruption domine (*Mede*, *silver*...).

Quelques verbes enfin reviennent plus souvent<sup>500</sup>. C'est le cas des verbes *demen*, *juggen*, *cleymen*, *apeiren* et *asayen*, ces deux derniers se retrouvant surtout dans les poèmes de la tradition. *Demen*, qui est le verbe le plus fréquent dans les différents poèmes (*Piers* {20}, *Richard* {8}, *Mum* {11}) a une connotation juridique et renvoie à la faculté de jugement de l'esprit. Le verbe *juggen* a une connotation souvent générale. Les autres verbes sont des termes juridiques. Même pour ces verbes, le vocabulaire juridique, s'il est bien représenté, n'est pas exclusif. Langland utilise des termes juridiques dans un contexte plus large. Les poèmes sont donc imprégnés par le vocabulaire du droit.

Au-delà de l'analyse lexicologique, il paraît utile de construire une typologie de ce vocabulaire. Toutes les grandes catégories du droit apparaissent. De nombreux termes concernent le droit criminel et les différents types de crimes – surtout dans les poèmes de la

---

<sup>496</sup> Annexe 3, p. 804-805.

<sup>497</sup> Le terme a en fait provoqué de nombreuses discussions, et pas seulement chez les critiques de Langland (Alford, *Glossary*, p. 84). Sur le poème, cf. Kean, "Love, Law and Lewte", *op. cit.*

<sup>498</sup> Le terme *doom*, assez rare, est employé dans *Piers* {17} avant tout dans le sens de Jugement Dernier.

<sup>499</sup> Annexe 3, p. 805-806.

<sup>500</sup> Annexe 3, p. 806-808.

tradition – comme *felonie*, *trespass*, *manslaughter*, *pillynge*<sup>501</sup>. Le droit de la terre est aussi manifeste avec des termes comme *covenant*, *graunte* ou encore *fre-holde*. Mais surtout, les mots désignant les différents offices, les procédures ou les types d'écrits administratifs sont omniprésents. Le catalogue de *Mum and the Sothsegger* à la fin du poème (vers 1348 et suivants) est particulièrement riche pour les documents officiels<sup>502</sup>. Mais il est inutile de détailler tous ces termes, en dehors des procédures elles-mêmes, telles qu'elles apparaissent dans les poèmes.

## 2. La mise en scène de la justice.

La mise en scène du système judiciaire revient à plusieurs reprises dans plusieurs poèmes, comme *Satire on the Consistory Court*, *The Simonie*, *Piers Plowman* et *Mum and the Sothsegger*, sous forme de procès ou de débat juridique. Avant d'aborder la justice séculière, il faut évoquer le ressort ecclésiastique de la justice, dans la mesure où elle touche les laïcs.

### LA JUSTICE ECCLESIASTIQUE.

Le poème *Satire on the Consistory Court* est l'un des premiers poèmes connus à envisager en détail le fonctionnement de la justice ecclésiastique, en particulier la justice de l'évêque, à la cour du consistoire<sup>503</sup>. Cette œuvre courte étant analysée en annexe, il convient simplement de rappeler que le narrateur – un "*lewed lued*" (homme ignorant ou humble, vers 1) – est confronté à la justice ecclésiastique pour une affaire de concubinage. Il se plaint de son incapacité à se défendre face à des juges savants et impitoyables. De fait, la justice ecclésiastique avait la compétence de telles affaires, et il est intéressant de voir comment le narrateur décrit la procédure. Il nous dit tout d'abord qu'il est convoqué sans espoir d'y échapper :

Ah bote y be the furme day on folde hem byfore,  
Ne shal y nout so skere scapan of huere score<sup>504</sup>.

Il se retrouve ensuite devant un juge et ses assistants (plus de quarante !), et des *somonours* chargés d'amener les prévenus devant la cour :

---

<sup>501</sup> *Felonie* et *trespass* renvoient à des catégories de crimes plus vastes. Les *felonies* regroupaient des crimes comme l'homicide, le viol, l'incendie criminel ou la trahison contre un seigneur, et les *trespasses* regroupaient les délits moins importants (vol, menaces, extorsions...).

<sup>502</sup> Sur les différents types d'écrits, voir également le chapitre 12, p. 449-452.

<sup>503</sup> Dans les dictionnaires généraux, le consistoire n'est envisagé que comme la cour papale ou la réunion des cardinaux. Pourtant, en ce qui concerne l'Angleterre, il semble bien d'après de nombreuses sources que c'est la cour de l'évêque, voire n'importe quelle cour ecclésiastique.

<sup>504</sup> *Satire on the Consistory Court*, 7-8 : "A moins que je ne sois sur place devant eux au premier jour, je ne pourrai échapper complètement à leur accusation".

Ffurst ther sit an old cherl in a blake hure,  
Of alle that ther sitteth semeth best syre...  
Mo then fourti him by-fore my bales to breuen...

Yet ther sitteth somenours syexe other seuene,  
Mys-motinde men alle by here euene...

Ther stont vp a yeolumon, gheyeth with a yerde,  
ant hat out an heh that al the hyrt herde...505.

Finalement, le narrateur doit se marier, à son grand dam. Le verdict n'est pas clairement exprimé, mais les dernières lignes évoquent la joie du prêtre qui doit le marier.

*The Simonie* décrit aussi le fonctionnement de la justice ecclésiastique de manière détaillée :

If a man have a wif, and he ne love hire noht,  
Bring hire to the constorie ther treuthe sholde be souht,  
And bringge tweye false wid him and him self the thridde,  
And he shal ben to-parted so faire as he wole bidde  
from his wif ;

He shal ben holpen wel i-nouh to lede a shrewede lyf.  
And whan he is thus i-deled from his rihte spouse,  
He taketh his neiheboures wif and bringeth hire to his house ;  
And whiles he hath eny silver the clerkes to sende,  
He may holde hire at his wille to his lives ende  
wid unskile...506.

Là encore, il s'agit d'une affaire touchant au mariage.

Dans *Piers Plowman* enfin, il y a plusieurs allusions à la cour du consistoire. Au passus II, les officiers de la justice ecclésiastique apparaissent dans la retenue de Mede. Les crimes relevant de leurs compétences sont également mentionnés :

Erchedekenes and officials and alle youre registrers,  
Lat sadle hem with silver oure synne to suffre –  
As devoutrye and divorses and derne usurie507.

---

505 *Satire on the Consistory Court*, 19-20, 23, 37-38 55-56 : “D’abord, il y avait assis un grincheux avec un bonnet noir, de tous ceux qui étaient assis il semblait être le plus grand seigneur... Et plus de quarante [hommes] devant lui pour écrire mes malheurs... Pourtant, il y a là assis six ou sept convocats, méjugeant des hommes selon leur capacité naturelle... Il se tient là un assistant qui procède avec un bâton et crie fort pour que toute l’assemblée l’entende...”.

506 *The Simonie*, A 192-210 : “Si un homme a une femme, et qu’il ne l’aime plus, il l’amène au consistoire où la vérité devrait être cherchée, et amène deux faux [témoins] avec lui ; il est le troisième, et il sera séparé de sa femme juste comme il le demande. Il sera bien aidé pour mener mauvaise vie.

Et quand il est ainsi séparé de sa femme légitime, il prend la femme de son voisin et l’emmène à sa maison ; et tant qu’il a assez d’argent à envoyer aux clercs, il peut la garder à volonté jusqu’à la fin de sa vie sans raison...”.

507 *Piers Plowman* B, II 174-175 : “Archidiacres, officiers d’église, et vous autres clercs chargés des registres, voici du liquide pour payer vos équipages et porter nos péchés – divorce, adultère et usure clandestine”.

Au passus XV, la cour du consistoire est fustigée par *Anima* dans sa longue critique sur le clergé :

In the consistorie bifore the commissarie he cometh noght ful ofte,  
For hir lawe dureth overlonge but if thei lacchen silver,  
And matrimoyne for moneie maken and unmaken,  
And that conscience and Crist hath yknyt fast,  
Thei undoon it undignely tho doctours of lawe<sup>508</sup>.

Plusieurs points peuvent être dégagés à la lecture de ces différents passages. Tout d’abord, les poètes insistent sur la variété des clerks impliqués. En premier lieu apparaissent les juges. Dans *Piers Plowman*, nous trouvons des termes précis : *official* et *commissarie*. Viennent ensuite les différentes sortes d’assistants – plus de quarante, nous dit le narrateur de *Satire on the Consistory court* ; cette exagération témoigne cependant de leur nombre. Dans le poème de Langland, les assistants nommés sont les *registers* et les *yellowmen*. Puis, il y a les *somonours*, chargés des convocations (qui existent aussi dans la justice laïque). Enfin, il faut noter la présence des *doctours of lawe*. Au passus II de *Piers Plowman*, se trouve une allusion aux *vokettes of the Arches* (v. 61), ce dernier terme signifiant la cour de l’archevêque de Canterbury. Selon Paul Brand, ces derniers constituent une profession juridique ecclésiastique, mais les poètes ne semblent pas se préoccuper outre mesure de ces distinctions. Les membres des cours ecclésiastiques sont considérés comme faisant partie d’un tout<sup>509</sup>.

Il est possible de distinguer les nombreuses cours ecclésiastiques : la cour de l’archidiacre au niveau local, les cours de l’évêque au niveau diocésain – dont le consistoire et la cour du commissaire ; les cours archidiocésaines, en l’occurrence celle de l’archevêque de Canterbury<sup>510</sup>.

---

508 *Piers Plowman* B, XV 239-43 : “Au consistoire, il ne se présente presque jamais devant l’officier de l’évêque, car les procédures y sont interminables, à moins qu’un pot de vin ne vienne les accélérer ; c’est là que les mariages sont faits et défaits pour de l’argent et que les docteurs de la loi peuvent défaire – les indignes ! – une union scellée à la fois par Conscience et par le Christ”.

509 P. Brand, *The Origins of the Legal Profession*, Oxford, 1992, chap. 9, “The Other Legal Professions : Canon Lawyers in England before 1307”, p. 143 et suiv.

510 Cf. R. N. Swanson, *Church and Society in Late Medieval England*, Oxford, 1989, chap. 4 : “Two Laws, One Kingdom”, p. 160, qui constitue la synthèse la plus récente sur la question.

Le champ d'action de cette justice englobe les affaires matrimoniales – mariage, adultère et divorce – et l'usure. Les cours ecclésiastiques étaient aussi compétentes pour les procédures concernant les testaments et les affaires proprement cléricales. Les poètes se concentrent sur les affaires où la justice ecclésiastique intervient dans la vie des laïcs : les affaires matrimoniales et sexuelles, effectivement très nombreuses<sup>511</sup>. Ils ne s'intéressent aux jugements rendus par les clercs que s'ils concernent la sphère temporelle. Le contrôle de l'Église sur les clercs n'apparaît que par le biais des visites pastorales (et la surveillance de l'évêque)<sup>512</sup>.

Ainsi, les principales procédures employées dans les cours ecclésiastiques sont-elles évoquées dans nos textes. Dans *Satire on the Consistory court*, le narrateur raconte sa convocation et signale qu'il n'y a pas d'autre partie en cause ; il fait donc l'objet d'une procédure *ex officio*, c'est-à-dire initiée par l'Église, à la suite d'une investigation ou d'une dénonciation<sup>513</sup>. Cette procédure fait souvent suite à une visite dans les paroisses de l'évêque ou des *somonours* ; l'auteur dénonce d'ailleurs les pratiques de ces derniers au cours de ces visites :

Yet ther sitteth somenours syexe other seuene,  
Mys-motinde men alle by here euene,  
Ant recheth forth heore rolle.  
Hyrdmen hem hatieth, ant vch mones hyne,  
For eueruch a parosshe heo polketh in pyne,  
And clastreth wyth heore colle<sup>514</sup>.

La satire de ces personnages est courante au XIV<sup>e</sup> siècle, nous y reviendrons.

Un des intérêts du poème est de suggérer la complexité des procédures ecclésiastiques. Le cas évoqué semble simple et pourtant, la paperasserie administrative est infinie. Il faut y voir les différents éléments résumés par Robert Swanson à propos des procédures plénières :

“Les procédures plénières dans les cours ecclésiastiques consumaient des sommes massives de parchemin. Ces cas étendus généraient des séries de documents vastes et

---

<sup>511</sup> *Ibid.*, p. 166 et suivantes.

<sup>512</sup> Voir ci-dessous, chapitre 9, p. 340-341.

<sup>513</sup> L'autre procédure, *ad instanciam*, était celle qui était initiée par une partie contre une autre (Swanson, *Church and Society*, *op. cit.*, p. 163).

<sup>514</sup> *Satire on the Consistory Court*, 37-42 : “Pourtant, il y a là assis six ou sept convocateurs, qui méjugent des hommes selon leur capacité naturelle, et ils étendent [les mains] vers leurs rôles. Les gens des maisonnées les haïssent, comme de nombreux serviteurs, car dans chaque paroisse, ils les mettent en peine, et les asservissent avec leurs ruses”.



compliquées : libelles (résumés des cas), interrogatoires, réponses, affirmations des témoins et ainsi de suite, le point culminant étant la sentence écrite définitive”<sup>515</sup>.

On comprend dès lors le désespoir du narrateur lorsqu’il évoque la domination écrasante des lettrés sur les ignorants, dès les premiers vers du poème<sup>516</sup>. Ce n’est pas un cas isolé ; les affaires concernant des relations sexuelles illégitimes sont alors nombreuses et se terminent souvent par un mariage forcé<sup>517</sup>.

Dans *The Simonie*, nous n’avons plus affaire à une procédure *ex officio*, mais à un cas *ad instanciam*, initié par un plaignant, où les témoins jouent un rôle fondamental. La procédure est particulièrement sommaire, mais il faut rappeler que les occasions d’annulation d’un mariage sont à l’époque innombrables, même si le prétexte n’est pas donné ici : adultère bien sur, mais aussi consanguinité ou encore défaut de contrat préalable<sup>518</sup>.

Aucun des deux poèmes ne mentionne d’appels ; pourtant, ceux-ci étaient relativement fréquents. Le narrateur dans *Satire on the consistory* et la femme dans *The Simonie* n’avaient pas les moyens d’enclencher une procédure d’appel, longue et coûteuse.

Finalement, l’image que les poèmes donnent de la justice ecclésiastique est conforme à celle des autres sources. Qu’en est-il de la justice laïque ?

#### LA JUSTICE LAÏQUE.

Elle est mise en scène dans les poèmes postérieurs à 1350, à l’exception de *The Simonie*. Dans la plupart des cas, il n’est question que de la justice royale. La justice seigneuriale n’apparaît que par allusions. Dans le poème de Langland, il y a deux allusions au jour de règlement (*lovedayes*, passus III 158 et X 17-22), ainsi qu’une allusion à une procédure manoriale en B XI 128-33), sous l’autorité du seigneur. Selon Christopher Dyer, ces allusions ainsi que quelques autres, révèlent de la part de Langland une bonne connaissance des procédures seigneuriales<sup>519</sup>. S’il s’y intéresse peu, c’est qu’elle régule le

---

<sup>515</sup> Swanson, *Church and Society...*, *op. cit.*, p. 162 : “... plenary proceedings in the ecclesiastical courts consumed massive amounts of parchment. These extended cases generated a convoluted and comprehensive series of documents : libels (outlines of the case), interrogatories, responses, statements of witnesses, and so on, culminating in a written definitive sentence”.

<sup>516</sup> Ce désespoir n’est pas forcément celui de l’auteur, comme le suggère Thorlac Turville-Petre dans son article, *English Quaint and Strange in “Ne mai no lewed leued”*, dans *Individuality and Achievement in Medieval Poetry*, éd. O. S. Pickering, Cambridge, 1997, p. 73-93. Mais cela renvoie surtout aux problèmes soulevés par la maîtrise de la culture écrite : voir ci-dessous, chapitre 12, p. 449-452.

<sup>517</sup> Swanson, *Church and Society...*, *op. cit.*, p. 169.

<sup>518</sup> *Ibid.*, p. 169 et suivantes.

<sup>519</sup> C. Dyer, “*Piers Plowman and plowmen : A Historical Perspective*”, *YLS* 8, 1994, p. 155-176, p. 156-7.

fonctionnement de la seigneurie et la vie des paysans, qui ne constituent pas le public essentiel du poème<sup>520</sup>.

En revanche, la justice royale est un élément crucial du gouvernement national, même s'il est parfois difficile de distinguer les cours centrales des cours locales. Plusieurs épisodes très révélateurs mettent en scène la justice du roi, surtout dans *Piers Plowman* et dans *Mum and the Sothsegger*<sup>521</sup>. Ils suggèrent tous les imbrications des différents types de droits concurrents au XIV<sup>e</sup> siècle : le droit de la *Common Law*, le droit des cours de prérogatives, s'appuyant de plus en plus sur le droit d'équité, ou encore le droit mis en place dans les Statuts royaux<sup>522</sup>.

La justice et son fonctionnement sont un grand sujet de discussion pour les protagonistes de *Piers Plowman*. Dans deux épisodes cependant, elle est au centre de l'action, à des titres différents. Dans la première vision, au passus IV, le poète nous présente le déroulement d'une procédure presque complète. C'est le procès de *Wrong*, déjà évoqué et présenté ailleurs<sup>523</sup>. Rappelons que la procédure décrite est une action probablement menée en conseil royal.

La justice revient au premier plan à la fin du poème, dans le passus XVIII, dans le contexte de la passion et de la victoire du Christ. Un débat sur le sort des hommes, dont les sages anté-chrétiens restés dans les limbes, l'oppose au diable. Les références au droit de la *common law*, inextricablement liées aux notions d'ancienne et de nouvelle lois (bibliques), sont difficiles à déterminer, mais directes. La confrontation commence lorsque le Christ frappe aux portes de l'Enfer pour récupérer son dû (vers 260 et suivants). Les diables, dont Satan et Lucifer, discutent des revendications du Christ. Lucifer y répond par un discours très marqué par le vocabulaire juridique :

“If he reve me of my right, he robbeth me by maistrie ;  
For by right and by reson the renkes that ben here  
Body and soule beth myne, bothe goode and ille.  
For hymself seide, that sire is of hevene,  
That if Adam ete the appul, alle sholde deye,  
And dwelle in deol with us develes – this thretynge he made.  
And sithen he that Soothnesse is seide thise wordes,  
And I sithen iseised sevene thousand wynter,

---

520 Cf. J. P. Genet, “Les Court Rolls”, dans *Comprendre le XIII<sup>e</sup> siècle, Etudes offertes à Marie-Thérèse Lorvin*, éd. P. Guichard et D. Alexandre-Bidon, Lyon, 1995, p. 29-39.

521 Dans *Wynnere and Wastoure*, nous avons vu que l'auteur utilisait les procédures de la Cour de Chevalerie (voir ci-dessus, chapitre 5, p. 223-224).

522 Cf. A. Harding, *The Law Courts of England*, Londres et New York, 1973.

523 “Visions de la pratique juridique en Angleterre à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle : le procès de *Wrong* dans *Piers Plowman*”, à paraître dans les Actes du colloque franco-britannique, *Droit et Société en France et en Grande-Bretagne, XII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles : Fonctions, Usages et Représentations*, Bordeaux, 28-29 septembre 2001.

I leeve that lawe nyl noght lete hym the leeste”<sup>524</sup>.

Il justifie son droit à la propriété de l’âme des hommes par deux arguments principaux. Le premier est qu’Adam a mangé la pomme, malgré l’interdiction divine. La tournure de l’argument peut l’apparenter aux questions juridiques sur le contrat. Le premier est fondé sur la durée de la possession, très longue, ce qui constitue une revendication valable. Anna Baldwin note d’ailleurs que cela suffit en théorie à lui faire gagner son procès devant une cour<sup>525</sup>. Cependant Satan et un gobelin ne sont pas d’accord avec Lucifer sur la validité de ces revendications. Pour le gobelin en particulier :

“We have no trewe title to hem, for thorough treson were thei dampned”<sup>526</sup>.

La tournure de la question est différente : à des problèmes de propriété (qui relèvent du droit de la terre), il substitue des accusations relevant de la sphère criminelle, l’accusation de trahison renvoie au crime de haute trahison envers le roi et en cela, le Christ étant une fois de plus assimilé au roi<sup>527</sup>. Ce crime échappe la *Common Law*. Cela reflète peut-être le fait que les barrières entre les différents droits sont assez floues dans la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle, et que les utilisateurs du système en jouent beaucoup<sup>528</sup>. Quant aux vers suivants, ils peuvent évoquer une action de droit d’entrée, souvent initiatrice d’une procédure sur un problème de propriété<sup>529</sup> :

“Dukes of this dymme place, anoon undo thise yates,  
That Crist may come in, the Kynges sone of Hevene”.  
And with that breeth helle brak, with Belialles barres  
For any wye or warde, wide open the yates<sup>530</sup>”

---

524 *Piers Plowman* B, XVIII 276-284 : “S’il me prive de ce qui me revient de droit, il m’aura dépouillé par la force. Car les gens qui sont ici le sont à juste titre, et pour une très bonne raison. Bons ou mauvais, ils m’appartiennent corps et âme. Car il l’a dit lui-même, le souverain du Ciel, que si Adam mangeait la pomme, tous devraient mourir et demeurer dans le tourment avec nous, les démons. C’est la menace qu’il a proférée. Adoncques, puisque celui qui est la Vérité a prononcé ces paroles, et puisque je gouverne ici depuis sept mille hivers, je suis convaincu que son propre décret ne lui permettra pas de nous dépouiller le moins du monde”.

525 Baldwin, *The Theme of Government...*, *op. cit.*, p. 69 : “...a jury would have recognised both the length of his possession and, more importantly, the fact that he acquired it from the demandant’s ancestor”.

526 *Piers Plowman* B, XVIII 292 : “Notre revendication n’est pas légitime, puisque c’est par trahison qu’ils ont été damnés”.

527 Cf. J. Bellamy, *The Law of Treason in England in the Later Middle Ages*, Cambridge, 1970. Le crime de haute trahison, contre le roi et sa famille, est défini dans le grand statut de 1352. Voir ci-dessus, chapitre 5, p. 223-224, pour le conflit entre les différentes définitions du concept.

528 Alan Harding constate ce phénomène, notamment pour le *Writ of Trespass*, apparu au XIII<sup>e</sup> siècle, qui permettait de transformer de nombreuses actions civiles en actes criminels contre le roi (*The Law Courts*, *op. cit.*, p. 76).

529 Cf. J. Bellamy, *Bastard feudalism and the law*, Londres, 1989, p. 38 et suiv. Il en décrit minutieusement les tenants et aboutissants. En elle-même, l’entrée n’était pas forcément illégale, c’était l’entrée par la force qui l’était, au moins en théorie (et à partir de 1381 seulement). Cela dit, Lucifer la considère comme illégale au vers 276.

530 *Piers Plowman* B, XVIII 320-323 : “Vous, ducs de ces lieux de ténèbres, ouvrez ces portes immédiatement, afin que le Christ puisse entrer, le Fils du Souverain du Ciel’. Et, sous l’effet de son souffle, les barres de Bélial sautèrent, et malgré tous les efforts de leurs gardiens, les portes de l’Enfer s’ouvrirent, brusquement, toutes grandes”.

Le Christ pose alors ses revendications, étayées par des arguments juridiques :

“So leve it noght, Lucifer, ayein the lawe I fecche hem,  
But by right and by reson raunsone here my liges:  
*Non veni solvere legem set adimplere.*  
Thow fettest myne in my place ayeins alle reson –  
Falsliche and felonliche; good feith me it taughte,  
To recovere hem thorough raunsoun, and by no reson ellis,  
So that with gile thow gete thorough grace it is ywonne”<sup>531</sup>.

Le Christ utilise la procédure de la caution, relativement courante. Le terme technique de *mainpernour* est employé au vers 185 du passus. Il y a déjà une allusion à cette procédure au passus IV. *Mede* y propose de se faire le *mainpernour* de *Wrong*, provoquant un refus du roi (vers 112).<sup>532</sup> Les procédures utilisées par les protagonistes sont donc multiples.

Enfin, aux vers 380-400, le Christ compare la justice d’un roi humain à la sienne. Et il conclut :

“Thus by lawe, quod Oure Lord, lede I wole fro hennes  
Tho leodes that I love and leved in my comynge.  
And for thi lesynge, Lucifer, that thow leighe til Eve,  
Thow shalt abyen it bittre”. And bond hym with cheynes<sup>533</sup>.

Ce débat est complexe, car il met en jeu un enchevêtrement de procédures qui relèvent à la fois du droit civil et du droit criminel de la *Common Law*, mais aussi de la cour de chevalerie (qui était une *prerogative court*) ; il a souvent été analysé par rapport aux conceptions plus générales de Langland sur la loi, en particulier par Anna Baldwin et Walter Birnes<sup>534</sup>. Nous verrons plus loin quelles sont ces conceptions, mais dans le domaine concret du fonctionnement de la justice, ce passage montre bien, nous semble-t-il, la complexité des procédures, les connexions et les circulations entre les différents types de procédures – y compris à l’extérieur de la *common law*.

Dans *Mum and the Sothsegger*, le narrateur évoque le système juridique à plusieurs reprises ; le passage suivant montre l’utilisation des procédures par les seigneurs de manière très vivante, même si ce n’est pas mis en scène comme dans le poème de Langland :

---

<sup>531</sup> *Piers Plowman* B, XVIII 349-354 : “Ainsi, ne crois pas, Lucifer, que je reprenne l’humanité contre la loi. Au contraire, j’ai justice et raison à la fois avec moi pour racheter mes sujets : *Je ne suis pas venu pour détruire la loi, mais pour la remplir* (Matth 5 : 17). Tu t’es emparé des miens, dans mon domaine, sans aucune justification, par déloyauté et félonie. Mais la bonne foi me dicte de les recouvrer par la paiement d’une rançon, et d’aucune autre manière. Ainsi, ce que tu t’es procuré par la ruse est repris par la grâce”.

<sup>532</sup> Cf. Alford, *Glossary*, p. 93-94 ; Baldwin, *The Theme of Government*, *op. cit.*, p. 62-63.

<sup>533</sup> *Piers Plowman* B, XVIII 401-404 : “Ainsi, conclut notre Seigneur, c’est en plein accord avec la loi que je veux mener hors d’ici ces gens que j’aime et qui ont cru à ma venue. Et, en ce qui concerne tes mensonges, Lucifer, toi qui as menti à Eve, tu le paieras chèrement”. Et il l’enchaîne”.

<sup>534</sup> Baldwin, *The theme of government...*, *op. cit.*, p. 67 et suiv. ; Birnes, “Christ as Advocate”, *op. cit.*, *passim*.

There is a writte of high wil y-write al newe,  
Y-knytte in a cornier of the bagge-ende,  
And is a courssid couraige and coste-ful bothe  
That serueth al for souurayns of semblable pouaire ;  
For euer egalite errith and stryueth  
More thanne the mene man with his more heigher  
For whenne a matiere is y-moeued among men of goode,  
Though there happe no harme saue hertz aggreiggid,  
Thay stele into strivyng and strien thaym-self  
And stiren so that stuffure and store doon apeire,  
And eeke losen thaire good loos with thaire lewed pride,  
And annoyen thaire neighborowes nyne myle aboute<sup>535</sup>.

Cet exemple illustre la complexité des procédures, mais il montre bien qu'elles ne constituent qu'une partie du déroulement des disputes entre membres de la noblesse et de la *gentry*. John Bellamy en fait la constatation en s'appuyant sur des sources juridiques et des correspondances dans son ouvrage *Bastard Feudalism and the Law*<sup>536</sup>.

Ces exemples ont été cités pour montrer comment les poètes se représentaient le fonctionnement de la justice. Les procédures sont décrites avec minutie et correspondent à ce que nous percevons de leur déroulement concret. Ils indiquent un système complexe, ce dont les utilisateurs du système sont conscients, qui jouent des différentes juridictions et des multiples procédures qui s'offrent à eux, quand ils en ont les moyens. La mise en scène de la justice est toujours l'occasion d'une critique du système. C'est ce qu'il nous faut maintenant aborder.

### 3. *Manipulations.*

De quels maux le système judiciaire est-il affecté ? Deux axes principaux peuvent être distingués. D'une part, les hommes de loi, laïcs et ecclésiastiques, sont des cibles privilégiées des attaques des poètes. D'autre part, les poèmes les plus tardifs mettent l'accent sur les ravages du phénomène de la maintenance.

---

<sup>535</sup> *Mum and the Sothsegger*, 1498-1509 : "Il y a un *writ* de haute volonté récemment écrit, noué dans un coin au fond du sac ; c'est un poivre d'eau, mauvais et très cher, qui sert pour tous les seigneurs de semblable pouvoir ; car toujours les hommes égaux s'égarent et luttent davantage que les hommes de peu contre leurs supérieurs ; lorsqu'un cas est soulevé parmi les hommes de biens, bien qu'il n'y ait eu aucun dommage à part des cœurs exaspérés, ils se volent [les uns les autres] dans leurs disputes et se détruisent eux-mêmes ; ils agissent de telle manière que les biens et les provisions des maisonnées sont endommagés. Ils perdent également leur bonne réputation avec leur fierté stupide et gênent leurs voisins dans un rayon de neuf miles".

<sup>536</sup> Voir en particulier les chapitres 2 et 3 de cet ouvrage (*op. cit.*).

Une première constatation porte sur l'ampleur de la corruption de la justice. Ceci vaut autant pour la justice ecclésiastique que pour la justice laïque. Cette dénonciation de la corruption du système judiciaire prend souvent la forme d'une critique de ses acteurs. En cela, nous retrouvons une tradition vivace depuis au moins le XII<sup>e</sup> siècle, décrite notamment par John Yunck et plus récemment par Richard Green<sup>537</sup>. Avant d'envisager la nature de ces critiques, il faut identifier les stéréotypes qui ne manquent pas de s'y trouver. Là encore, il est nécessaire de distinguer entre justices ecclésiastique et laïque.

• *La justice ecclésiastique.*

Dans les passages cités à propos du fonctionnement de la justice ecclésiastique, il est aisé de voir que les clercs impliqués sont attaqués pour leur corruption. Dans *The Simonie*, le narrateur accuse les officiers de défaire des mariages pour de l'argent et de laisser courir les adultères ; Langland lance le même type d'accusation au passus XV (239-243) et à nouveau au passus XX. Dans ce dernier passage, le poète s'attaque aux plus hautes instances de la justice ecclésiastique. Il évoque la venue de *Coveitise* à la cour de l'archevêque (probablement de Canterbury) :

And to the Arches in haste he yede anoon after,  
And tornede Cyvyle into Symonye, and siththe he took the Official :  
For a menever mantel he made lele matrymoyn  
Departen er deeth cam, and a devors shapte<sup>538</sup>.

En dehors de ces critiques dévastatrices, mais peu développées, Langland attaque la justice ecclésiastique par le biais de l'allégorie dans le passus II. Ce sont en effet *Symonye* et *Cyvyle* qui valident la charte de mariage de *False* et de *Mede* :

Thanne Symonye and Cyvyle stonden forth bothe  
And unfoldeth the feffement that Fals hath ymaked,  
And thus bigynnen thise gomes to greden ful heighe :  
“*Sciant presentes & futuri, etc.*”<sup>539</sup>.

Ces deux personnages, *Symonye* et *Cyvyle* symbolisent la corruption de la justice ecclésiastique<sup>540</sup>. *Symonye* est l'incarnation du vice du même nom, clérical par excellence.

---

<sup>537</sup> Yunck, *The Lineage of Lady Meed*, *op. cit.* ; Green, “Medieval Literature and Law”, *op. cit.*

<sup>538</sup> *Piers Plowman* B, XX 136-139 : “Ensuite, il alla directement à la cour de l'archevêque, où il changea Loi Civile en Simonie, avant de graisser la patte de l'Official. Puis, pour le prix d'un manteau de fourrure, les mariages légitimes furent dissous avant la mort d'un des deux époux et des divorces forgés”.

<sup>539</sup> *Piers Plowman* B, II 72-74a : “Sur quoi, Simonie et Loi Civile se levèrent, déroulèrent l'acte de dotation que Fausseté avait fabriqué, et le clamèrent à pleine voix comme suit : ‘*Que cela soit connu pour le présent et le futur...*’”.

Sur la signification exacte de *Cyvyll*, les débats sont nombreux. Selon Alexandra Barrat, *Cyvyll* représente le droit civil (ou romain) en tant que matière universitaire<sup>541</sup>, mais aussi le système judiciaire en action comme le montre ce passage. Les chartes de mariage, rappelons-le, sont alors du ressort ecclésiastique. Par la suite, lorsque toute la compagnie se prépare pour aller à Westminster, il est associé, comme *Symonye*, à des clercs de la justice ecclésiastique (vers 168-183)<sup>542</sup>. C'est également la conclusion de Beverly Gilbert :

“Civil représente tant le droit civil que canon ; c'est-à-dire, il représente le personnel des cours qui doivent être versés dans les deux sortes de droits. Le droit civil était spécialement concerné par la procédure ; le terme est donc approprié pour ceux qui pratiquent le droit ecclésiastique”<sup>543</sup>.

Les deux interprétations ne sont pas exclusives. Les deux attaques – celles d'une matière universitaire trop versée dans les affaires terrestres et celle d'une discipline procédurière corrompue – se retrouvent ensemble dans d'autres textes, par exemple dans certains textes wycliffites<sup>544</sup>. Nous retrouvons le lien entre la justice et la connaissance, déjà décelé dans l'analyse du vocabulaire. Dans tous les cas, il y a bien une dénonciation vigoureuse d'une justice ecclésiastique corrompue. Par le truchement du personnage de *Symonye*, cette corruption est reliée à la corruption plus générale de l'Église, qui sera étudiée dans la troisième partie de cette étude<sup>545</sup>.

Des éléments de la satire traditionnelle sur la justice subsistent dans les poèmes de notre corpus, ; mais, en tout cas dans *Piers Plowman*, le poète dépasse les stéréotypes attachés à la critique de la corruption et livre une réflexion plus intense sur ses causes et sa nature. Le personnage de *Cyvyll* en est révélateur. Par son ambiguïté, il nous invite à réfléchir aux liens entre la subornation brute, la connaissance du droit, et le statut même des hommes d'église impliqués dans le processus juridique. De même, les personnages des *somoners* paraissent

---

540 Dans la version C, la critique est poussée au plus haut niveau : ces deux personnages vont jusqu'à initier un appel en faveur de *Mede* à la cour de Rome (C II 243-9).

541 “The characters ‘Civil’ and ‘Theology’ in *Piers Plowman*”, *Traditio*, 38, 1982, p. 352-364.

542 Cet épisode pointe d'ailleurs les conflits entre justice laïque et ecclésiastique sur ces questions. Cf. T. Tavormina, *Kindly similitude : marriage and family in Piers Plowman*, Cambridge, 1995, p. 20-30.

543 B. B. Gilbert, “‘Civil’ and the Notaries in *Piers Plowman*”, *MAE* 50, 1981, p. 49-63, p. 57 : “Civil probably stands for both canon and civil law ; that is, he stands for the personnel of the courts who need to be schooled in both kinds of law. Civil law was especially concerned with procedure ; the term is therefore appropriate for practitioners of ecclesiastical law”.

544 *ibid.*, p. 55. Dans ces derniers cependant, la raison principale de ces attaques est probablement parce qu'ils considèrent que les liens avec la papauté sont trop prégnants et que ce droit est étranger à la justice anglaise. Sur la vision de la papauté par les Lollards, cf. A. Hudson, *The Premature Reformation*, Oxford, 1988, p. 327 et suivantes.

545 Selon Beverly Gilbert, “By coupling the character [Symonye] with Civil, the poet narrows the application to simony in the legal establishment” (*ibid.*, p. 57). Certes, cette application est présente, mais il me semble qu'en utilisant ce terme, Langland veut également faire sentir que la corruption juridique est liée à la corruption générale de l'Église.

avoir acquis une véritable importance au XIV<sup>e</sup> siècle<sup>546</sup>. Si ces accusations existent séparément – par exemple dans certains textes wycliffites – elles sont le reflet d’une complexification croissante du processus judiciaire, mais aussi d’une prise de conscience de cette complexification.

• *La justice laïque.*

Dans *The Simonie*, les hommes de loi sont attaqués avec virulence. Les termes utilisés sont précis à l’encontre des plus hautes fonctions de la profession juridique, davantage que dans les poèmes postérieurs. Les *countours* (qui deviendront par la suite les *serjeants of the law*) et les *attourneys* sont les principaux personnages visés. Ils ont été définis par Paul Brand comme les deux branches principales de la profession<sup>547</sup> :

And countours in benche that stondeth at the barre,  
Theih wolen bigile the in thin hond, but if thu be the warre.  
He wole take .xl. pans for to do doun his hod,  
And speke for the a word or to, and don the litel god,  
I trouwe.  
And have he turned the bak, he makketh the a mouwe.

Attourneis in cuntré theih geten silver for noht ;  
Theih maken men biginne that they nevere hadden thought ;  
And whan theih comen to the ring, hoppe if hii kunne.  
Al that theih muwen so gete, al thinketh hem i-wonne  
wid skile.  
Ne triste no man to hem, so false theih beth in the bile<sup>548</sup>.

L’auteur est très critique. Il nie en bloc leur utilité. Les deux professions sont attaquées pour leur hypocrisie. La tendance des *attourneys* à initier et à multiplier des procédures est vu comme l’ultime travers, la quintessence du détournement de la justice<sup>549</sup>.

---

<sup>546</sup> Il y a ici un parallèle possible avec le *Friar’s Tale* de Chaucer, qui met en scène un *summoner*, bien que celui-ci concerne les cours ecclésiastiques locales, celles des archidiacons. Dans un article suggestif, T. Hahn et R. Kaeuper notent : “To view the criticism of archdeacon and rural deans with seriousness is not to insist that everyone associated with their courts behaved like a character from the *Friar’s Tale* everyday of the week. The abuses were not imaginary, however ; in fact, they seem to have touched nerves in enough of Chaucer’s contemporaries to make the satire very effective” (“Text and Context : Chaucer’s *Friar’s Tale*”, *SAC* 5, 1983, p. 67-101, p. 90).

<sup>547</sup> Brand, *The Origins of the Legal Profession*, *op. cit.*, *passim*.

<sup>548</sup> *The Simonie* A, 343-354 : “Les “countours” du banc, qui se tiennent à la barre, te tromperont dans ta main, si tu ne fais pas attention. Il prendra 40 pence pour enlever son capuchon, et dira un mot ou deux mais [te] fera peu de bien, je le crois ; et quand il tourne le dos, il [te] fait une grimace.

Les “attourneys” du district obtiennent de l’argent sans rien faire. Ils font commencer à des gens [des cas] auxquels ils n’avaient jamais pensé, mais quand ils viennent dans la ronde, ils dansent s’ils peuvent. Tout ce qu’ils ont pu obtenir ainsi, ils pensent qu’ils l’ont gagné par leur habileté. Personne ne doit leur faire confiance, ils sont faux et trompeurs”.

<sup>549</sup> Les dénonciations actuelles de cette tendance procédurière remontent donc bien loin... L’auteur de *Mum* se préoccupe également de cette question (voir ci-dessous, p. 286-287).



Dans la première vision de *Piers Plowman*, Langland n'est pas moins virulent. Dès le prologue, il dénonce la vénalité des hommes de loi :

Yet hoked ther an hundred in howves of selk –  
Sergeants, it semed, that serveden at the barre,  
Pleteden for penyes-and pounded the lawe,  
And noght for love of Oure Lord unlose hire lippes ones.  
Thow myghtest bettre meete myst on Malverne hilles  
Than get a 'mom' of hire mouth til moneie be shewed<sup>550</sup>.

Dans la suite de la vision, les hommes de loi sont constamment associés à *Mede*. Au passus II, ils font partie de sa retenue (B II 52-66). Au passus III, ils l'accompagnent à Westminster. *Conscience* le remarque avec amertume et, en s'adressant au roi, il dénonce avec violence *Mede* et son effet corrupteur sur la justice royale :

By Jesus! with hire jeweles youre justice she shendeth  
And lith ayein the lawe and letteth hym the gate,  
That feith may noght have his forth, hire floryns go so thikke.  
She ledeth the lawe as hire list and lovedaies maketh,  
And doth men lese thorough hire love that lawe myghte wyne –  
The maze for a mene man, though he mote evere !  
Lawe is so lordlich, and looth to maken ende :  
Withouten presents or pens he pleseth wel fewe.<sup>551</sup>

Lors du procès de *Wrong* au passus IV, c'est le rôle dominant joué par *Mede* en faveur de l'accusé qui conduit le roi à admettre enfin son pouvoir néfaste sur la justice et ses acteurs :

And modiliche upon Mede with myght the Kyng loked,  
And gan wexe wroth with Lawe, for Mede almoost hadde shent it,  
And seide, "Thorough youre lawe, as I leve, I lese manye chetes;  
Mede overmaistreth Lawe and muche truthe letteth.  
Ac Reson shal rekene with yow, if I regne any while,  
And deme yow. bi this day, as ye han deserved.  
Mede shal noght maynprise yow, by the Marie of hevene !  
I wole have leaute in lawe, and lete be al youre jangling,  
And as moost folk witnesseth wel, Wrong shal be demed"<sup>552</sup>.

---

<sup>550</sup> *Piers Plowman* B, Prol. 211-216 : "Et alors, vint une centaine d'avocats au Barreau, à ce qu'il me semble, portant des coiffes de soie. Ils plaidaient pour leurs honoraires, en exploitant la loi, et n'auraient pas desserré les lèvres pour l'amour de notre Seigneur. Il vous serait plus facile de mesurer la brume de Malvern Hill, que de tirer de leur bouche un 'mmm' avant d'avoir montré la couleur de votre argent".

<sup>551</sup> *Piers Plowman* B, III 155-162 : "Seigneur Jésus ! Au moyen de ses bijoux, elle nuit à tout le fonctionnement de la justice royale. Ses mensonges entravent le cours de la loi, et le flot de ses florins masque les plaintes d'Honnêteté. Vraiment, cette femme mène la loi par le bout du nez ! Remarquez l'utilisation des jours de règlement, un stratagème par lequel les gens perdent ce que la loi leur aurait peut-être accordé devant un tribunal. Mais, pour les gens simples, la loi n'est-elle pas qu'un labyrinthe, où ils pourraient errer éternellement ? La loi avance d'un train si majestueux, et répugne à conclure : sans présents ou argent, bien peu en obtiennent satisfaction".

<sup>552</sup> *Piers Plowman* B, IV 173-181 : "Et, posant un regard plein de menace sur Rétribution, sa colère se gonfla contre la Loi, que les manigances de Rétribution avaient presque détruite. 'Grâce à vous, déclara-t-il, j'ai perdu nombre de biens qui auraient dû revenir à la Couronne. Rétribution tient la loi dans ses rets et fait obstacle au progrès de toute plainte honnête. Mais je jure que, si je reste encore Roi pour quelques temps, Raison vous réglera vos comptes, et vous jugera selon vos mérites. Par Marie dans le Ciel, Rétribution ne se portera plus jamais garante pour vous ! Je

Cette condamnation – et celle de *Reson* qui l’a précédé – n’empêche pas certains hommes de loi de continuer à suivre *Mede*. Dans ces différents passages, Langland n’emploie pas de termes précis pour désigner les acteurs de la justice, mais un vocabulaire plus général. Il emploie le terme *lawe* pour désigner l’ensemble de la profession juridique ; cela suggère que les hommes sont indissociables du système et du principe.

Dans la suite du poème, Langland revient sur la corruption des hommes de loi. Le passage qui leur est consacré dans l’épisode du pardon de *Truthe* (Vérité) au passus VII (vers 39-59), indique à quel point leur statut face au salut est délicat. Ils ne sont susceptibles de l’obtenir qu’à des conditions draconiennes, sur lesquelles nous reviendrons dans le dernier point de cette partie. Pour le poète, rares semblent être les élus dans cette catégorie. Au passus XX, après la refondation symbolique de la communauté chrétienne par *Grace* (au passus XIX), ils ne sont pas situés dans la forteresse chrétienne (*Unite*), mais bien dans l’armée de l’Antéchrist (tout comme les juges ecclésiastiques) :

He [Convoitise] jogged til a justice and justed in his eere,  
And overlilte al his truthe with “Tak this up amendement”<sup>553</sup>.

Dès la fin du passus XIX, un juré et un *somonour* ont refusé de contribuer à la défense d’Unité (vers 379).

Ces accusations de corruption, souvent vagues, se retrouvent dans d’autres sources et elles ont été étudiées. Elles apparaissent dans les sermons<sup>554</sup>, dans de nombreux autres poèmes (y compris ceux de Gower, et dans une moindre mesure ceux de Chaucer), ainsi que dans des ballades sur les hors-la-loi, comme la *Gest of Robyn Hood*, contemporaine de notre corpus<sup>555</sup>. Mais de plus en plus d’études suggèrent que ces accusations, si elles sont elles-mêmes stéréotypées, sont à recontextualiser<sup>556</sup>. Dans les poèmes de notre corpus, au-delà de cette imprécision apparente, nous trouvons des éléments beaucoup plus suggestifs d’une perception aiguë de la réalité et des représentations du système judiciaire.

---

veux que la justice prévale dans la loi – inutile de protester ! Et en ce qui concerne Mauvais, qu’il soit jugé comme la majorité ici considère qu’il le mérite”.

<sup>553</sup> *Piers Plowman* B, XX 134-135 : “ Il s’avança à cheval jusqu’à un juge et engagea le combat en lui criant à l’oreille, terrassant la vraie justice d’un mot : ‘Prenez ceci et corrigez votre jugement en ma faveur”.

<sup>554</sup> Cf. notamment R. Owst, *Literature and Pulpit in Medieval England*, Oxford, 1961<sup>2</sup>, p. 338-49.

<sup>555</sup> Tout cela a été étudié dans le cadre plus général de la littérature satirique : cf. notamment Yunk, *The Lineage of Lady Meed*, *op. cit.*, R. Green, “Medieval Literature and Law”, *op. cit.*, mais aussi, pour une mise en perspective plus générale, R. Kaeuper, *Guerre, justice et ordre public, La France et l’Angleterre à la fin du Moyen Age*, trad. N et J.P. Genet, Paris, 1994, p. 304 et suiv. Sur Chaucer, cf. Mann, *Chaucer and medieval estates satire*, Cambridge, 1973, ainsi que l’article de Hahn et Kaeuper déjà cité.

<sup>556</sup> Sur les ballades, voir par exemple C. Chism, “Robin Hood : Thinking Globally, Acting Locally in the Fifteenth-Century Ballads”, dans *The Letter of the Law*, *op. cit.*, p. 12-39.

THERE IS A RAGGEMAN ROLLE... OF MAYNTENNANCE<sup>557</sup>.

Le problème de la *maintenance* est un des plus aigus dans le fonctionnement du système judiciaire. Ce terme, déjà rencontré à propos de la question plus générale des retenues nobiliaires, est à l'origine un terme juridique<sup>558</sup>. Le mot lui-même n'est pas très fréquent, mais le fait oui<sup>559</sup>. Il faut distinguer deux aspects en partie séparés : l'irruption des hommes du seigneur dans le déroulement d'une procédure, et la maintenance des hommes de lois. C'est dans *Richard the Redeless* et *Mum and the Sothsegger* que se trouvent les indices les plus importants sur l'ampleur de ce problème, en particulier pour le premier élément<sup>560</sup>.

Dans un passage de *Mum and the Sothsegger* cité plus haut<sup>561</sup>, les seigneurs sont accusés d'utiliser la justice à leurs propres fins sans grands résultats. L'accusation est d'ordre général, mais le plus souvent, elle se concrétise dans les attaques sur l'utilisation des retenues pour faire obstruction au déroulement des procédures. Dans *Richard the Redeless*, la question revient constamment. C'est d'abord, nous l'avons vu, la retenue de Richard II qui est attaquée, même si celles des seigneurs ne sont pas oubliées<sup>562</sup>. Le passage le plus direct se trouve au passus III et illustre particulièrement bien le fonctionnement de ce phénomène :

For chyders of chester where chose many daies  
To ben of conceill for causis that in the court hangid,  
And pledid pipoudris alle manere pleyntis.  
They cared for no coyffes that men of court vsyn,  
But meved many maters that man neuer thoughte,  
And feyned falshed till they a fyne had,  
And knewe no manere cause as comunes tolde.  
Thei had non other signe to schewe the lawe  
But a preuy pallette her pannes to kepe,  
To hille here lewde heed in stede of an houe.  
They constrewed quarellis to quenche the peple,  
And pletid with pollaxis and poyntis of swerdis,  
And at the dome-yeuyng drowe out the bladis,  
And lente men leuere of her longe battis .  
They lacked alle vertues that a juge shulde haue ;  
For , er a tale were ytolde they wolde trie the harmes,  
Withoute ony answere but ho his lyf hatid.  
And ho-so pleyned to the prince that pees shulde kepe,

---

<sup>557</sup> *Mum and the Sothsegger*, 1565-6 : "Il y a un document légal... sur la maintenance".

<sup>558</sup> Voir ci-dessus, chapitre 5, p. 200-204.

<sup>559</sup> Le substantif n'apparaît que dans *Richard* {1} et dans *Mum* {4}. Le verbe est un peu plus fréquent ; il apparaît dans *Piers* {11}, *Richard* {2} et *Mum* {8}.

<sup>560</sup> Langland aborde cependant la question dans la mise en scène du procès de *Wrong*. Je me permets de renvoyer à mon article, "Visions des pratiques juridiques", *op. cit.*

<sup>561</sup> Vers 1498-1509 : voir ci-dessus, p. 270.

<sup>562</sup> Voir ci-dessus, chapitre 5, p. 200-204.

Of these mystirmen medlers of wrongis,  
 He was lyghtliche ylaughte and y-luggyd of many,  
 And y-mummyd on the mouthe and manaced to the deth.  
 They leid on thi leigis, Richard lasshis ynow,  
 And drede neuere a dele the dome of the lawe.  
 Ther nas rial of the rewme that hem durste rebuke,  
 Ne juge ne justice that jewis durste hem deme  
 For oute that thei toke or trespassid to the peple<sup>563</sup>.

Dans ce passage, la manière dont les hommes du roi font obstacle à la justice est ici peinte de manière très vivante, et la violence des images est extrême, en particulier celle des “instruments” de la loi. Bien que le contexte est soit une dénonciation sans appel des hommes du Cheshire de Richard II, les pratiques décrites peuvent s’appliquer aux autres retenues nobiliaires.

Dans *Mum and the Sothsegger*, qui est un peu plus tardif, les accusations sur les retenues des seigneurs sont plus générales. Deux passages suggèrent combien cette pratique nuit à tous, y compris aux seigneurs :

There is a scrowe for squyers that a-square walken  
 Whenne a tale is y-tolde , yf hit touche greete  
 That piled han poure men of penys and of goodes ;  
 Thay wol neghen no neer but yf thay noye thenke  
 And alleigge for the lord and lawe dovne bere,  
 Leste souldre and thaire seruice cesse al at ones,  
 Thus poure men pleyntz been pledid ful ofte,  
 For reason-is retenue moste reste nedis  
 There robes rehercyn the rightz of the parties...

There is a raggeman rolle that Ragenelle hymself  
 Hath made of mayntennance and motyng of the people,  
 Hough thay sheue at sises and sessions aboute,  
 And halen so the hockerope oon halfe agayne other  
 Til the strongest steriers and styuest on the heedes  
 Haue haled the howslord oute atte halle-dore<sup>564</sup>.

---

<sup>563</sup> *Richard the Redeless*, III 317-342 : “Car les fauteurs de troubles de Chester furent choisis très souvent pour être de conseil dans des causes soulevées dans les cours, et plaidaient toutes les sortes de plaintes aux cours pieds-poudrés. Ils ne se soucient pas des coiffes que les magistrats portent, mais soulèvent de nombreux cas auquel personne n’aurait pensé ; ils concoctent des faussetés jusqu’à ce qu’ils aient un règlement, et ne traitent aucune cause que les communes soulèvent. Ils n’ont pas d’autre signe pour démontrer le droit qu’un casque solide pour protéger leurs têtes, pour couvrir leur tête ignorante à la place d’une coiffe. Ils fabriquent des accusations pour nuire au peuple, plaident avec leurs hallebardes et les pointes de leurs épées, ils tirent leurs armes le jour du jugement, et donnent aux hommes de leurs longs bâtons en guise de récompense. Ils n’ont aucune des vertus qu’un juge doit avoir ; car, si un cas est présenté ils examinent les dommages sans aucun droit de réponse, sauf pour celui qui hait la vie. Et celui qui fait appel de tels hommes causeurs de torts au prince qui doit préserver la paix, il est facilement saisi et battu par beaucoup, rendu muet et menacé de mort. Ils tiennent tes sujets, Richard, avec suffisamment de coups et ne craignent en rien le jugement de la loi. Il n’y a pas un noble dans le royaume qu’ils n’osent rembarrer, ni un juge ou un justicier qui n’ose les passer en jugement, quoiqu’ils aient pris ou commis de mal contre les gens”.

<sup>564</sup> *Mum and the Sothsegger*, 1489-1497 et 1565-1573 : “Il y a un rouleau pour les écuyers qui marchent au large quand un plaidoyer est prononcé, s’il concerne les grands, qui ont pillé de pauvres gens de leurs pences et de leurs biens ; ils

Là encore, nous voyons les hommes retenus faire sans cesse obstruction à la justice, et là encore, cette obstruction est reliée à une violence plus générale qui se termine par l'élimination d'une des parties.

Dans quelle mesure ce tableau particulièrement noir correspond-il à la réalité ? Si les auteurs font preuve d'exagération, il semble que ces violences soient bien réelles<sup>565</sup>. La législation du XIV<sup>e</sup> siècle se préoccupe de la question. Dès 1305, un des objectifs de l'institution des commissions de *trailbaston* est la lutte contre ce phénomène<sup>566</sup>. Ce n'est qu'à la fin du siècle que la législation se fait plus sévère avec le grand statut de 1390 qui régleme strictement les questions de maintenance et de retenue<sup>567</sup>. Les pressions exercées dans le domaine judiciaire sont même la raison principale de l'établissement de ce statut :

“Come par les leyes et custumes de notre roialme, queux nous sumes tenuz a garder par serment fait a notre coronement, touz noz lieges deinz mesme le roiaume sibien povres come riches deussent franchement suer defender resceyver & avoir justice & droit & acomplissement & execucions dicelles en quelconques noz Courtes & aillours sanz estre destourbez ou oppressez par maintenance manace ou autre manere quelconque ; & ore est einsy qen plusors parlementz tenus devant ces heures, et meement es parlementz darrein tenus a Canterbury & Westminster, grevous pleint & grant clamour nous as este faite sibien par seigneurs espirituelx & temporels come par les Communes de notre dit roialme des grantz & outrageouses oppressions & maintenances faitz en damage de nous & de notre poeple en diverses parties de mesme le roiaume par diverses maintenours menours baretours procurours & embraceours de quereles & enquestes en paiis, des queux plusors sount le pluis embaudez & hardyz en lour maintenance & malvestees susditz par ceo quils sont de retenue des seigneurs & autres de notre dit roiaume as fees, robes & autres livrees appelez livrees de compaignie”<sup>568</sup>.

Quant à savoir si cette législation est vraiment appliquée, c'est une question plus délicate : il ne reste que peu de plaintes concernant ces problèmes, ce qui n'est guère étonnant. Les pressions sont d'abord effectuées pour empêcher ces plaintes. Au total, la pratique décrite par le poète de *Richard* et de *Mum* existe certainement, mais il est difficile de dire si elle constitue

---

ne s'approcheront pas plus avant, à moins qu'ils ne causent des troubles et ils donneront des preuves pour le seigneur et accableront la loi, à moins que leur paiement et leur service ne cesse en même temps ; [ce n'est qu'] ainsi [que] les plaintes des pauvres gens seront très souvent plaidées, car la retenue de la raison doit poser ses besoins quand les juges énumèrent les droits des deux parties...

Il y a un document légal que Ragnel lui-même a fait sur la maintenance et les litiges du peuple, sur la manière dont ils {les retenus} ont poussé aux assises et aux sessions et tiré sur les cordes des Quasimodo une moitié contre l'autre, jusqu'à ce que ces instigateurs et les plus fortes têtes vainquent et tirent à bas les pauvres. L'argent et les biens les unissent tant qu'ils ne peuvent être séparés, jusqu'à ce qu'ils aient tiré le seigneur de la maison en dehors de la porte de la salle, et qu'ils l'aient enlevé proprement de ses dais ; il ne dîne plus là”.

<sup>565</sup> Bellamy, *Bastard Feudalism and the Law*, *op. cit.*, p.79 et suivantes.

<sup>566</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>567</sup> *SR II*, p. 74-5.

<sup>568</sup> *Ibid.*, p. 74.

en permanence une obstruction au fonctionnement de la justice. Il est clair cependant qu'elle entretenait un climat de violence.

La maintenance ne concerne pas que les hommes retenus par le seigneur pour soigner ses intérêts, mais également les hommes de loi. L'objectif est cependant identique : s'assurer la victoire. Cette pratique est particulièrement visible chez Langland. Les hommes de loi très bien représentés dans la retenue de *Mede* et de *Fals* :

That al the riche retenaunce that regneth with the False  
Were boden to the bridale on bothe two sides...  
To marien this mayde was many man assembled...  
As sisours and somonours, sherreves and hire clerkes...569.

Au début du passus III, ces hommes sont parmi les plus empressés pour accueillir *Mede* à Westminster. Ils lui proposent leurs services dans des termes qui font penser à la pratique de la maintenance. Cette pratique est également avérée, comme le suggère John Maddicott, bien que son ouvrage ne porte que sur les juges<sup>570</sup>. Elle est d'ailleurs interdite dès 1346<sup>571</sup>.

\*\*\*\*\*

Ces deux visages de la maintenance et de la corruption du système judiciaire, sont dénoncés de manière particulièrement âpre, non seulement dans des sources normatives comme les pétitions des *Commons* en Parlement, mais aussi de manière beaucoup plus directe par les révoltés de 1381. Ces derniers ont largement tourné leur fureur vers les représentants du système judiciaire. Ils ont ainsi saccagé les archives juridiques du Temple à Londres et assassiné le *chief justice* du *King's Bench*, Sir John Cavendish. À propos des motifs de la révolte, John Maddicott note :

“Tant les mots que les actions des rebelles rendent clair le fait que ce qu'ils voulaient était une société libre d'une justice corrompue, dans laquelle les pauvres et les gens sans influence pourraient obtenir leurs droits ; ils envisageaient la suppression des hommes de loi et des juges comme un préliminaire nécessaire à l'accomplissement de cette utopie”<sup>572</sup>.

---

569 *Piers Plowman* B, II 54-59 : “...et je vis toute la splendide retenue de Fausseté, invité au mariage par les deux parties... Un grand nombre de personnes était assemblé pour les noces de cette dame : il y avait... des jurés, des huissiers, des shérifs et leurs clercs...”.

570 J. Maddicott, *Law and Lordship : Royal Justices as Retainers in Thirteenth- and Fourteenth-century England*, *P&P* Supplement 4, 1978.

571 Voir ci-dessous, p. 282.

572 Maddicott, *Law and Lordship*..., *op. cit.*, p. 61 : “Both the words of the rebels and their actions make it plain that what they wanted was a society free from corrupt justice, in which the poor and uninfluential could obtain their rights, and that they saw the removal of lawyers and justices as a necessary preliminary to the achievement of this Utopia”.

Dans les poèmes, ces idées apparaissent également, quoique de manière beaucoup plus modérée. La dénonciation de la corruption apparaît donc indissociable d'une réflexion sur les principes qui sous-tendent le système judiciaire.

#### 4. *Al shal be but oon court*<sup>573</sup>.

Tous les éléments mentionnés dans les paragraphes précédents indiquent l'attachement des poètes de notre corpus à un système judiciaire dont ils déplorent à l'unanimité le mauvais fonctionnement. Nous avons vu que les dérives qui les préoccupent sont bien attestées ailleurs, dans d'autres textes littéraires, dans des sources juridiques ou gouvernementales, comme les statuts ou les pétitions en Parlement. Elles se traduisent également dans des faits plus brutaux. Cela ne signifie pas que le système est fondamentalement mauvais<sup>574</sup>. Cela dit, il importe de tenter de définir les principes au nom desquels les poètes appréhendent ce système et quelles sont les solutions proposées. Nous devons à nouveau distinguer les solutions originales envisagées par les auteurs de celles qui relèvent d'une satire traditionnelle et de stéréotypes. Il est possible de dégager plusieurs grands axes, qu'il sera ensuite nécessaire de comparer avec d'autres éléments, afin de voir si la vision de ces poètes est isolée ou non. Nous aborderons dans un premier temps le principe d'équité de la justice humaine, qui doit s'appliquer de la même manière à tous, avant d'envisager ses rapports avec la vérité et la loi divine.

Une des conséquences de la corruption de la justice est qu'elle laisse de côté une grande partie de la population, la plus "pauvre"<sup>575</sup>. Cela apparaît à plusieurs reprises dans les poèmes. Dans les versions B et C de *The Simonie*, ce phénomène est dénoncé sans ambages :

Trewthe was somtyme redy fore pouer men to speke.  
And now the pouer goun al doun. God Almyghti hem wreke !  
For Pride and Couetise ghyuet oueral iugement  
And torneth the lawe op so doun, so the pouer is schent  
Bedene<sup>576</sup>.

---

Voir également A. Harding, "The Revolt Against the Justices", dans *The English Rising of 1381*, éd. R. H. Hilton et T. H. Aston, Cambridge, 1984, p. 165-193. Les motivations des uns et des autres n'étaient pas les mêmes (voir ci-dessous, p. 288-289).

<sup>573</sup> *Piers Plowman* B, III 320.

<sup>574</sup> Les polémiques sur le sujet sont innombrables et très liées à la problématique plus générale du *bastard feudalism* : voir notamment Kaeuper, *Guerre, Justice et Ordre public...*, *op. cit.*, P. Coss, "Bastard Feudalism Revisited", *Pe&P* 125, 1989, p. 27-64 et les références données ci-dessus, au chapitre 5, p. 199.

<sup>575</sup> Sur cette notion, voir ci-dessus, chapitre 4, p. 148-153.

<sup>576</sup> *The Simonie* B, 307-311 : "Vérité était parfois prêt à parler pour les pauvres gens, mais maintenant les pauvres vont mal. Que Dieu tout puissant les venge ! Orgueil et Convoitise rendent partout des jugements et détournent la loi de haut en bas, et ainsi le pauvre est complètement ruiné."

Dans *Piers Plowman* et *Mum and the Sothsegger*, les poètes exhortent vivement les hommes de loi à prendre soin des pauvres. Nous avons déjà noté combien dans ce dernier poème, mais aussi dans *Richard*, les associations de *povere* sont tournées vers le système judiciaire<sup>577</sup>. Le passage suivant, qui se trouve au début de *Mum* est explicite :

Now your chancellier that chief is to chaste the people  
 With conscience of your conseil that the coroune kepith,  
 And alle the scribes and clerkez that to the court longen,  
 Bothe iustice and iuges y-ioyned and other,  
Sergeantz that seruen for souldre atte barr ,  
 And the prentys of court, prisist of alle,  
 Loke ye reeche not of the riche and rewe on the poure  
 That for faute of your fees fallen in thaire pleyntes ;  
 For the loue of hym that your life weldeth ;  
 And hire thaym as hertly as though ye hure had,  
 Haue pitie on the penylees and thaire pleynte harkeneth,  
 More thenne for mayntenance that any man vseth,  
 And thay wil loue you for the lawe as liege men aughte ,  
 The writing of writtz and the waxe eke<sup>578</sup>.

Que le narrateur s'adresse au roi ou au chancelier (la syntaxe n'est pas tout à fait claire), sa critique est indissociable de la conception du bon gouvernement ; il revendique une justice équitable. Les poètes suggèrent au roi la rémunération des hommes de loi, afin qu'ils puissent s'occuper des pauvres gratuitement. Au passus VII de *Piers Plowman*, il est demandé aux princes et aux prélats de soutenir les avocats financièrement (vers 42-45). L'auteur de *Richard* développe ce thème, en considérant que c'est un élément indispensable au bon exercice de la justice. Il insiste cependant davantage sur le fait que les juges doivent vivre de leur propre revenu :

But ho-so had kunnyng and conscience bothe  
 To stonde vnstombed and stronge in his wittis,  
 Lele in his leuyng leuyd be his owen,  
 That no manere mede shulde make him wrye ,  
 For to trien a trouthe be-twynne two sidis ,  
 And lette for no lordschep the lawe to susteyne  
 Whane the pore pleyned that put were to wrongis,  
 And I were of conceill by crist that me boughte,

---

<sup>577</sup> Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 149.

<sup>578</sup> *Mum and the Sothsegger*, 13-28 : “Assure-toi que ton chancelier, qui doit d'abord corriger le peuple avec la conscience de ton conseil gardien de la couronne, ainsi que tous les scribes et les clercs qui appartiennent à la cour, les magistrats, les juges nommés et les autres, les avocats qui pratiquent à la barre pour un paiement et les apprentis de la cour, les plus précieux de tous, ne se soucient pas des riches mais prennent soin des pauvres. [Assure-toi] que ces derniers n'échouent dans leurs procès à cause de tes rétributions ; aie pitié de ceux qui n'ont pas d'argent et sois attentif à leur plainte, écoute-les sincèrement comme si tu avais reçu un paiement, pour l'amour de celui qui gouverne ta vie ; accorde-leur – pour l'amour de Dieu et avec bonne humeur – l'écrit d'un ordre scellé. Ainsi t'aimeront-ils pour ta justice comme des hommes liges le doivent, bien davantage que pour la maintenance utilisée par n'importe qui ou pour la violence [subie] à cause du manque d'argent”.



He shuld haue a signe and sum-what be yere  
For to kepe his contre in quiete and in reste<sup>579</sup>.

En réalité, ce type de solution n'a pas été complètement ignoré par la monarchie. Le statut promulgué en 1346 par Édouard III interdit la retenue et la corruption des juges mais augmente en compensation leur rémunération, dans l'objectif avoué d'une justice impartiale<sup>580</sup>. En annexe de ce statut est d'ailleurs donné le texte du serment que devaient prononcer les juges royaux. Ce texte mentionne explicitement la défense des pauvres :

“Vous jurrez que... vous ferrez owele ley & execucion de droit a touz ses subgiz riches & povres, saunz avoir regard a quecunque persone ; & que vous ne prendrez, pour vous ne pour autre en prive nen apert, doun, regard, dor ne dargent ne de autre chose quecunque, qui a votre profit pourra turner, sil ne soit manger ou boivre, & ceo de petite valie, de nul homme qui aura plee ou processe pendant devant vous, tant come meisme le plee ou proces sera ency pendant, ne après pour celle cause”<sup>581</sup>.

Mais ce statut, d'une part ne concerne que les juges et d'autre part n'est pas vraiment appliqué. Les salaires proposés restent symboliques. Il est d'ailleurs annulé en 1386. Cette proposition des poètes est en phase avec de nombreuses pétitions des *Commons* en Parlement. Les demandes de versements de salaires versés aux magistrats y sont présentes à plusieurs reprises. Les *Commons* se sont d'ailleurs opposées à l'annulation du statut de 1346<sup>582</sup>. Mais les poètes vont plus loin, puisque dans ces dernières, seuls les juges étaient concernés.

Au-delà de ces solutions pragmatiques proposés dans les poèmes, c'est l'importance accordée à une justice marquée du sceau de la vérité, en accord avec les lois naturelle et divine, qui sous-tend cette exigence d'un traitement équitable des pauvres par les hommes de loi.

Le cri de *Conscience* cité en ouverture de ce chapitre suggère à quel point la vérité est nécessaire à la justice, puisque le seul et unique juge souhaité et prédit par *Conscience* s'appelle *Trewe-Tongue*<sup>583</sup>. Dans *Mum and the Sothsegger*, poème ô combien préoccupé par la question, le lien est également effectué, mais de manière moins directe dans la mesure où les hommes de loi et le système judiciaire sont souvent associés au personnage de *Mum*,

---

<sup>579</sup> *Richard the Redeless*, II 82-91 : “Mais [que l'on prenne] celui qui a le savoir et la conscience pour se tenir résolu et fort dans son esprit, loyal dans sa foi ; qu'il vive de son propre revenu afin qu'aucune sorte de paiement ne puisse le corrompre et qu'il puisse juger d'une dispute entre deux parties sans laisser le pouvoir d'un seigneur nourrir la justice quand le pauvre dépose une plainte pour un tort contre lui. Si j'étais du conseil, par le Christ qui m'a racheté, il devrait avoir un signe et quelque chose à l'année, pour garder son district en paix et en repos”.

<sup>580</sup> SR I, p. 302-5. Cf. Maddicott, *Law and Lordship*..., *op. cit.*, p. 40.

<sup>581</sup> SR I, p. 305.

<sup>582</sup> Maddicott, *Law and Lordship*..., *op. cit.*, p. 44.

<sup>583</sup> *Piers Plowman* B III 320-22. Pour une analyse générale du concept de la vérité, voir ci-dessous, chapitre 14, p. 558-565.

l'antithèse du diseur de vérité. Cet accent mis sur la vérité peut se rattacher à la nécessité d'un accord de la loi humaine avec les lois naturelle et divine. En ce qui concerne la loi naturelle, plusieurs études ont mis en lumière son importance dans *Piers Plowman*, *Richard* et *Mum*<sup>584</sup>. Nous reviendrons sur cet aspect essentiel dans le dernier chapitre de cette étude, mais il convient néanmoins de noter que ses répercussions sur la conception de la justice et du droit sont indéniables. Pour ne citer qu'un exemple, c'est en grande partie le personnage de *Reson* qui définit au passus IV ce que doit être une bonne justice, et qui tranche sur le sort de *Wrong* et de *Mede*<sup>585</sup>. Or, la raison a un lien essentiel avec la loi naturelle, telle que celle-ci est définie à partir du XII<sup>e</sup> siècle<sup>586</sup>.

L'analyse lexicologique du terme *lawe* a suggéré l'importance, au moins dans *Piers*, des liens forgés par l'utilisation du vocabulaire entre loi divine et loi humaine. Certains érudits comme John Alford ou Walter Birnes avaient déjà fait remarquer la présence de ce lien indissoluble. Selon John Alford, ce lien démontre la soumission de la loi humaine à la loi divine<sup>587</sup>. Cela est vrai sans aucun doute et Walter Birnes le démontre amplement pour les derniers passus du poème<sup>588</sup>. Cette soumission est d'ailleurs loin d'être une innovation de nos poètes ; elle se rattache à une tradition remontant au moins à la Bible<sup>589</sup>. Il nous semble que cette relation n'est pas à sens unique. Si le vocabulaire juridique et la présence constante et minutieuse du thème juridique sont indéniablement employés comme métaphores de la loi divine et de la recherche du salut, inversement, ce lien permet d'expliquer l'attachement des poètes, et en particulier de Langland, au bon fonctionnement de la justice humaine. Si les lois naturelle et divine commandent la nécessité de ce bon fonctionnement, un dysfonctionnement de la loi humaine les remet en cause toutes les deux. On comprend dès lors pourquoi le procès mettant en scène *Wrong* et *Pees* se termine par l'affirmation royale de la nécessité d'une bonne justice – et le roi est ici soutenu par ses nouveaux conseillers, *Raison* et *Conscience*. En cela, nous sommes en désaccord avec Anna Baldwin, lorsqu'elle dit, à propos des vers

---

584 Voir en particulier Barr, "The Treatment of Natural Law", *op. cit.* et H. White, *Nature and Salvation in Piers Plowman*, Cambridge, 1988

585 Voir en particulier les vers 134-48.

586 Cf. D. E. Luscombe, "Natural Morality and Natural Law", dans *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, éd. N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, Cambridge, 1982, p. 705-21.

587 Alford, *Glossary*, p. xiv : "Although the pervasive presence of legal words throughout the poem may reflect the dramatic changes taking place in the law (the consolidation of royal justice at Westminster, the development of the chancery as a court of equity, the emergence of professional pleaders and so forth), although it may even reflect the background or occupation of the poet himself, undoubtedly it reflects the basic concern of the poem – *How I may saue my soule*?"

588 Birnes, "Christ as Advocate...", *op. cit.*

589 Cf. J. Derrett, *Law in the New Testament*, Londres, 1970.

extraits de la prophétie de *Conscience* au passus III que Langland n'a pas confiance en la loi<sup>590</sup> :

Ac kynde love shal come yit and Conscience togideres  
And make of lawe a laborer; swich love shal arise  
And swich pees among the peple and a parfit truthe  
That Jewes shul wene in hire wit, and wexen wonder glade,  
That Moyses or Messie be come into this erthe,  
And have wonder in hire hertes that men beth so trewe<sup>591</sup>.

Le terme de *lawe* dans ces vers désigne les hommes de loi, et non la loi. Cela confirme que, si la justice a besoin d'être réformée, c'est que la loi est nécessaire. On comprend aussi pourquoi la vertu cardinale de la justice est décrite à la fin du poème sous les traits du juge séculier idéal (XIX 304-310). Cela va bien au-delà de la simple métaphore. Le parallèle entre la déclaration du roi à la fin du passus IV et ce passage est d'ailleurs frappant.

L'étude lexicologique du terme *lawe* dans *Piers Plowman* suggère par ailleurs une relation entre le système judiciaire, ses acteurs et la connaissance, que nous retrouvons à plusieurs reprises dans le poème<sup>592</sup>. Au passus VII, Langland explique que les hommes de loi doivent dispenser leur savoir parce que celui-ci fait partie des quatre éléments fondamentaux octroyés par Dieu :

Ac to bugge water, ne wynd, ne wit, ne fir the ferthe –  
Thise foure the Fader of Hevene made to this foold in commune :  
Thise ben Truthes tresores trewe folk to helpe.  
That nevere shul wex ne wanye withouten God hymselfe<sup>593</sup>.

Il est déjà intéressant que Langland considère la connaissance comme un des quatre éléments (à la place de la terre), c'est-à-dire comme un don de Dieu. Qu'il formule cette affirmation à propos des hommes de loi traduit le lien entre l'exercice de la loi, qui passe par la connaissance du droit, et le respect de la loi divine. Les hommes de loi maîtrisent un type de connaissance, et donc un don de Dieu ; ils doivent en faire bon usage. Cet idéal n'est pas

---

<sup>590</sup> Baldwin, *The theme of government*, op. cit., p. 19-20.

<sup>591</sup> *Piers Plowman* B III 299-304 : "Mais un jour, l'amour véritable arrivera, en compagnie de Conscience ; et ensemble, ils réduiront ceux qui ont la loi comme profession à travailler de leurs mains. Un tel amour s'élèvera, ainsi qu'une telle paix parmi les hommes et un état de parfaite droiture, que les Juifs croiront, dans leur entendement, éblouis, que Moïse ou les Messies sont descendus sur cette terre et s'émerveillent en leurs coeurs de ce que les hommes soient devenus si honnêtes".

<sup>592</sup> Le thème de la connaissance sera traité dans la quatrième partie.

<sup>593</sup> *Piers Plowman* B VII 52-55 : "Il y a quatre biens qui ne peuvent être achetés pour de l'argent : l'eau, le vent, la connaissance et le feu. Notre Père Céleste les a tous quatre à ce monde accordé comme une possession commune. Ce sont les trésors de Vérité donnés pour le bénéfice des honnêtes gens et qui jamais n'augmenteront ni ne diminueront que par le pouvoir de Dieu lui-même".

nouveau. Il a été élaboré par les canonistes à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>594</sup>. Cependant, ces derniers ont trouvé un compromis : il est possible d'accepter une rémunération, mais non de la demander. Cette conception explique l'acharnement de Langland sur la corruption des hommes de loi : ils n'ont pas à vendre le don de Dieu. Plus loin, au passus XI, Trajan met à nouveau en relation la loi et le savoir, qui sont cette fois-ci dans un rapport d'égalité – tous deux inférieurs à l'amour (vers 170-74) et à la foi (vers 218-229). Cela permet de comprendre plusieurs éléments. D'une part, il est possible de rapprocher la virulence de Langland à l'encontre des hommes de loi de celle dont il fait preuve à l'égard du clergé en général et des frères mendiants en particulier<sup>595</sup>. Tout comme les clercs qui ont charge d'âme, les hommes de loi ont la charge de délivrer une justice impartiale, en accord avec un savoir qui n'est autre qu'un des dons de Dieu, et en respectant les lois divine et naturelle. Cette conception est mise en lumière au passus XIX, lors de la fondation de la société chrétienne par *Grace* qui distribue ses dons. Les hommes de loi et les membres du clergé, en particulier les prédicateurs, sont étroitement associés :

Some wyse he yaf wit. with wordes to shewe –  
 Wit to wynne hir liflode with, as the world askelh,  
 As prechours and preestes, and prentices of lawe –  
 They lelly to lyve by labour of tonge,  
 And by wit to wissen othere as grace hem wolde teche<sup>596</sup>.

D'autre part, cette position explique les diverses attaques de Langland et sans doute de l'auteur de *Mum* relevées par Richard Green, sur l'accaparement des outils de la connaissance par les hommes de loi à des fins intéressées – élément déjà rencontré tôt dans le siècle avec le poème *Satire on the Consistory Court*<sup>597</sup>. Cet auteur suggère, à propos de la fin du poème de *Mum* (le catalogue de livres et autres pièces de papiers trouvés dans un sac volé à *Mum*, vers 1548 et suivants) et de certains passages de *Piers Plowman* (en particulier les vers 242-243 du passus V et les vers 460-464 du passus XIX), que ces accusations sont “symptomatiques de la manière selon laquelle une élite lettrée exploitait la technologie de l'écrit pour opprimer les

---

<sup>594</sup> Cf. G. Post, K. Giocarnis, R. Ray, “The Medieval Heritage of a Humanistic Ideal : *Scientia donum dei est unde vendi non potest*”, *Traditio* 11, 1955, p. 195-234.

<sup>595</sup> Qui seront envisagés dans la troisième partie.

<sup>596</sup> *Piers Plowman* B XIX 230-34 : “A certains, il donna le pouvoir de l'intelligence et le don d'éloquence, pour gagner leur vie en ce bas monde : prêcheurs, prêtres, et étudiants en droit canon – de façon qu'ils mènent une vie honnête par le labeur de leur langue et utilisent leur intelligence pour instruire les autres en accord avec l'enseignement de Grâce”.

<sup>597</sup> Voir ci-dessus, p. 266.

pauvres”<sup>598</sup>. Ainsi, à nouveau, les préoccupations théologiques de Langland rejoignent des questions pratiques et sociales.

Ces dernières dominent dans les poèmes de la tradition (dans ces derniers, les conceptions générales, reliées à l’importance de la loi naturelle, ne sont pourtant pas absentes<sup>599</sup>). Le programme de réforme proposé par le narrateur de *Mum* en témoigne bien :

Hit wold pese the peuple and many pleyntes bate  
And chaunge al the chauncellerie and cheuallerie amende  
And ease be to euery man that been of euene states,  
And solas be to souourayns and to thaire seruantz alle,  
And a miracle to meen men that mote lite cunne,  
Were this oon yere y-vsld as I haue declarid,  
That of euery writte withoute wronge there were amendes made,  
And paye for alle the costes at euery pleynte-is ende,  
And tolle for the trespas as trouthe wolde and reason –  
The lawe wold like vs wel, and euer the lenger the bettre<sup>600</sup>.

Les mesures proposées sont concrètes. Leur application permet, selon l’auteur, d’éviter l’inflation des procès (c’est la tendance procédurière déjà dénoncée dans *The Simonie*). Elles constituent une sorte de panacée qui résout tous les problèmes du système judiciaire. Cet espoir est peut-être un peu exagéré, mais ces propositions sont intéressantes. Elles sont plus précises que celles qui concernent la rémunération des juges, recensées ci-dessus. Elles témoignent d’une véritable volonté de réforme – non dans un idéal, mais dans une société concrète, et cela va à l’encontre des remarques de Richard Green sur l’aspect conventionnel des satires de la justice :

“La plupart des écrivains de cette tradition ne semblent pas vouloir regarder au-delà des soins d’un juste roi comme solution”<sup>601</sup>.

Aussi bien les réponses concrètes de l’auteur de ce poème que les réflexions plus poussées de Langland montrent que les solutions recherchées vont au-delà d’un simple appel au roi. D’autant qu’à ce sujet, une remarque s’impose. Il est en effet fondamental, car il révèle la conscience que les poètes ont du fait que la justice royale n’est pas ou plus la justice du roi.

---

<sup>598</sup> Green, “Medieval Literature and the Law”, *op. cit.*, p. 420 : “symptomatic of the way in which a literate elite exploited the technology of writing to oppress the poor”.

<sup>599</sup> Nous y reviendrons dans le dernier chapitre de cette étude.

<sup>600</sup> *Mum and the Sothsegger*, 1607-1616 : “Si des amendes étaient faites pour chaque *writ* [engagé] sans raison, si tous les coûts étaient payés à la fin de chaque cas, et si l’on payait pour un délit comme la vérité et la raison le veulent, le peuple serait pacifié, le nombre de plaintes diminuerait, toute la chancellerie changerait et la chevalerie se reformerait. Ce serait une facilité pour tous les hommes d’états égaux, un soulagement pour les souverains et leurs serviteurs et un miracle pour les pauvres qui connaissent peu de choses des procès, si ce que j’ai proposé était utilisé durant une année. La loi serait bien plaisante ainsi, et le plus longtemps serait le mieux”.

<sup>601</sup> Green, “Medieval Literature and Law”, *op. cit.*, p. 419 : “...most writers in this tradition seem unwilling to look much beyond the ministrations of a just king for its solution”.

Les intermédiaires l'ont confisquée. Ce thème est donc à rattacher à celui du gouvernement. Cette relation apparaît de manière frappante dans *Mum* :

But yf the king might knowe that the comune talketh  
Hough grotz been y-gadrid and no grief amendid  
And hough the lawe is y-lad whenne poure men pleyne,  
I bilieue loyally oure liege lord wolde  
Haue pitie on his people for his owen profit  
And amende that were amysse into more ease.  
But the cause why the king knoweth not the mischief  
Is for faute of a fabuler that I bifore tolde of,  
Forto telle hym the texte , and touche not the glose,  
How the worde walketh with oon and with other<sup>602</sup>.

Dans ce passage, où de nombreuses plaintes sont concentrées et reliées par le thème de l'ignorance du roi<sup>603</sup>, cette conscience de la dichotomie entre la justice royale et la justice du roi est flagrante. Elle apparaît également dans *Piers Plowman*, au passus IV<sup>604</sup>. À cet égard, il faut noter que les révoltés de 1381 énoncent le même décalage<sup>605</sup>.

\*\*\*\*\*

L'importance du vocabulaire juridique, de la mise en scène et des débats divers sur le fonctionnement du système de la justice, la réflexion des poètes sur les principes qui doivent le régir et sur les solutions concrètes possibles, montrent – bien au-delà des conventions traditionnelles de la satire – ce que Richard Kaeuper note à propos de l'évolution de la loi pour notre période. Ces éléments témoignent d'un intérêt de plus en plus grand pour celle-ci – les lecteurs connaissent une partie du vocabulaire juridique employé dans les poèmes – mais aussi de “l'apparition encore ténue d'une conception générale de la justice dépassant l'intérêt personnel avoué”<sup>606</sup>. Il émet cette suggestion à propos de la littérature, mais elle apparaît ailleurs. En témoignent les réactions des révoltés de 1381 notées plus haut – lesquels révoltés ont pour certains lu Langland, et réutilisé en partie son langage<sup>607</sup> – mais aussi les pétitions

---

<sup>602</sup> *Mum and the Sothsegger*, 133-142 : “Mais si le roi savait ce que disent les *commune*, sur la manière dont les *groats* ont été collectés sans qu'aucun tort ne soit réparé, et comment la loi est manipulée quand les pauvres se plaignent, je crois fermement que notre seigneur lige aurait – pour son propre profit – pitié de son peuple, et réparerait ce qui est erroné avec plus de facilité. Mais la raison pour laquelle le roi ne connaît pas le mal est qu'il manque du narrateur dont j'ai parlé tout à l'heure pour lui dire le texte sans toucher à la glose, et la manière dont le mot fonctionne avec l'un et l'autre”.

<sup>603</sup> Voir ci-dessus, chapitre 5, p. 221.

<sup>604</sup> Nous nous permettons de renvoyer à notre article, “Visions de la pratique juridique”, *op. cit.*

<sup>605</sup> Harding, “The Revolt against the Justices”, *op. cit.*

<sup>606</sup> Kaeuper, *Guerre, Justice et Ordre Public*, *op. cit.*, p. 147.

<sup>607</sup> Voir ci-dessus, chapitre 3, p. 104-105.

des *Commons*, présentées au Parlement de 1386 sur la nécessité d'une réforme de la justice, à propos desquelles John Maddicott note :

“La nécessité première était celle d'une administration plus équitable de la loi. Les juges avaient échoué à traiter les riches et les pauvres de manière égale, le peuple était opprimé par les extorsions royales et baronniales, et dans chaque conté, quelques hommes gouvernaient comme des ‘seconds rois’”<sup>608</sup>.

Les motivations des uns et des autres ne sont évidemment pas les mêmes. Les *Commons* et la *gentry* critiquent les agissements des grands nobles, en particulier les problèmes de maintenance<sup>609</sup>. Selon John Maddicott, les réactions des *Commons* peuvent par ailleurs se rattacher à leur peur des révoltés. Si ces derniers s'élèvent contre le système des retenues et contre la maintenance, ils sont également hostiles aux représentants juridiques des membres de la *gentry*, les *justices of the peace*, dans la mesure où ces derniers font appliquer la législation sur le travail<sup>610</sup>. Les intrications sont extrêmes. Nos poètes sont plus ambigus dans leurs positions. S'ils prennent la défense des “pauvres”, ils ne sont pas des révoltés en puissance, nous l'avons vu par ailleurs. L'auteur de *Mum* ne se prive pas de critiquer les pauvres qui abusent également du système :

I seye aswel of simple men that suen ayenst grete,  
And of the poure proute that peyren ofte thaire better,  
That causelees accusen thaym to king and to the lordz,  
As I doo of ducz that suche deedes vsen ;  
For lordz and laborers been not like in costes<sup>611</sup>.

---

<sup>608</sup> Maddicott, “Royal Justices...”, *op. cit.*, p. 67 : “The prime necessity was for a more equitable administration of the law. Justices had failed to deal equally with rich and poor, the people were oppressed by the extortions of royal and baronial officials, and in each county a few men ruled like ‘seconds kings’”.

<sup>609</sup> Cette critique n'était d'ailleurs pas dénuée d'ambiguïtés, dans la mesure où de nombreux membres de la *gentry* participaient de ce système.

<sup>610</sup> Cf. Harding, “The Revolt against the Justices”, *op. cit.*, p. 180, qui note : “when the gentry who protested against the maintenance of the great lords and the punitive exercise of royal justice were given jurisdiction of their own, they used it to mark themselves off from the common people by a line far more enduring and difficult to cross than that between gentry and *grantz*”.

<sup>611</sup> *Mum* 1602-6 : “Je dis la même chose des hommes simples qui poursuivent les grands, et des pauvres fiers qui injurient souvent ceux qui leur sont supérieurs, qui les mettent sans cause en accusation devant le roi et les *lords*, que je le fais des ducs qui usent de telles pratiques ; les *lords* et les laboureurs ne sont pas semblables en ce qu'ils peuvent dépenser”.

Selon Andrew Galloway, Langland est plus proche encore des communautés villageoises et urbaines : “*Piers Plowman* in all its versions has been seen to play an active and calculated role in the history of dissent, which only recent commentators have sought to deny. In terms of the prior history of the Rising of 1381, if not the rising itself, *Piers Plowman* should be restored to this position, a hypothesis of the social engagement that is founded in the first instance on the poet's legal ideas” (“Making History Legal: *Piers Plowman* and the Rebels of Fourteenth-Century England”, dans *William Langland's Piers Plowman: A Book of Essays*, éd. K. M. Hewett-Smith, New York et Londres, 2001, p. 7-40, p. 38). Cette position nous paraît cependant devoir être nuancée, nous l'avons vu dans le chapitre précédent.

Cette étude du système judiciaire à travers les poèmes de notre corpus témoigne du désir croissant, au moins chez les poètes et leur audience, d'une justice équitable et non arbitraire. Une telle revendication touche une grande partie de la société.



De l'étude de ces trois thèmes inextricablement liés, se dégage un va-et-vient constant entre les représentations issues des différents types de discours en compétition dans la société anglaise de la fin du XIV<sup>e</sup> siècle et la perception de la réalité. Les poètes produisent ainsi un type de discours spécifique, souvent ambivalent. Ils suggèrent que les représentations issues des idéologies dominantes sont elles-mêmes transformées par les bouleversements de la société. Ce discours poétique est cependant loin d'être neutre. Beaucoup d'éléments convergent pour suggérer que les poètes, en tout cas ceux de la fin de la période, sont issus ou proches d'un milieu lié aux sphères gouvernementales de Westminster. Ils forment ainsi une partie intégrante de la production sociale d'idéologie. Il nous faut maintenant voir comment ces éléments s'articulent par rapport à une composante fondamentale de la société, l'institution ecclésiastique.

**Troisième partie**

**L'institution ecclésiastique**

For Antecrist and hise al the world shul greve,  
 And acombre thee, Conscience, but if Crist thee helpe.  
 And false prophetes fele, flatereris and gloseris,  
 Shullen come and be curatours over kynges and erles.  
 And thanne shal Pride be Pope and prynce of Holy Chirche,  
 Coveitise and Unkyndenesse Cardinals hym to lede.  
 Forthi, quod Grace, er I go, I wol gyve yow tresor,  
 And wepne to fighte with whan Antecrist yow assailleth.  
 And gaf ech man a grace to gye with hymselfen,  
 That Ydelnesse encombre hym noght, ne Envyne ne Pride :  
*Divisiones graciary sunt*<sup>1</sup>.

And Grace gaf hym the cros, with the croune of thornes  
 That Crist upon Calvarie for mankynde on pyned ;  
 And of his baptisme and blood that he bledde on roode  
 He made a manere mortar. and mercy it highte.  
 And therwith Grace bigan to make a good foundement  
 And watlede it and walled it with hise peynes and his passion,  
 And of al Holy Writ he made a roof after  
 And called that hous Unite – Holy Chirche on Englissh<sup>2</sup>.

La tonalité apocalyptique de ces extraits, très importante dans *Piers Plowman*, est indissociable de la question de l'institution ecclésiastique et de sa place dans l'économie du salut<sup>3</sup>. Ces quelques vers introduisent deux aspects de la perception de l'institution par le poète : la Sainte Église est bien la maison de tous ; mais elle est soumise à rude épreuve, d'abord à cause du comportement de ses membres actifs, les membres du clergé. C'est pourquoi nous avons préféré le terme d'institution ecclésiastique à celui d'Église, dans la mesure où c'est bien du fonctionnement de cette dernière en tant qu'institution qu'il s'agit

---

1 *Piers Plowman* B, XIX 220-229 : “Car l'Antéchrist et ses armées vont semer la désolation de par le monde, et ils te terrasseront, Conscience, à moins que le Christ ne te vienne en aide. Et une foule de faux prophètes, de flatteurs et de trompeurs, vont venir aussi, qui régneront sur l'esprit des rois et de la noblesse. Et alors, Orgueil deviendra Pape et prince de la sainte Église, avec Cupidité et Méchanceté comme cardinaux pour le conseiller. C'est pourquoi, conclut Grâce, avant que je m'en aille, je veux te munir d'un trésor et d'armes pour résister à l'Antéchrist quand il donnera l'assaut. Et il donna à chaque homme une grâce avec laquelle il puisse trouver son chemin, afin de ne pas être harcelé par Oisiveté, ou par Envie ou par Orgueil : *Il y a des grâces variées* (I Cor 12 : 24)”. C'est *Grace* qui parle.

2 *Piers Plowman* B, XIX 323-30 : “Et Grâce lui donna la croix sur laquelle le Christ avait souffert au Calvaire pour sauver l'humanité, ainsi que la couronne d'épines. Et avec le sang baptismal qu'il avait versé sur la croix, Grâce prépara une sorte de mortier et l'appela miséricorde. Avec cela, il commença à poser une fondation solide ; avec ses douleurs et sa passion, il érigea un mur de colombage et de torchis ; avec les Ecritures, il fit un toit. Il appela la maison Unité – Sainte Église, en anglais”.

3 Cet aspect apocalyptique est l'objet de l'ouvrage de Katherine Kerby-Fulton, *Reformist Apocalypticism and Piers Plowman*, Cambridge, 1990.

d'abord ; on peut ensuite en dégager les conséquences pour les chrétiens qui en font partie<sup>4</sup>. Dans les poèmes, les membres de cette institution sont les premiers visés par des critiques soutenues, mais il faut d'emblée se demander si elles s'étendent à l'institution elle-même.

L'anticléricalisme présent dans les poèmes est surtout développé dans *The Simonie*, *Piers Plowman*, *Pierce the Ploughman's Crede* et *Mum and the Sothsegger*. C'est à ces quatre textes que nous nous attacherons dans cette partie<sup>5</sup>. Cette attaque du clergé n'est pas propre à ces œuvres ; elle se retrouve dans de nombreux textes de la période<sup>6</sup>. Elle apparaît comme l'un des sujets de prédilection des premiers lecteurs des poèmes, en tout cas de ceux de *Piers Plowman* pour lesquels nous avons quelques informations. Les annotations des manuscrits, qui ont fait l'objet d'études récentes, montrent que les préoccupations concernant l'institution ecclésiastique et sa satire sont importantes<sup>7</sup>. Cela se prolonge d'ailleurs au-delà du XV<sup>e</sup> siècle. C'est un des principaux aspects du poème ayant intéressé les lecteurs protestants<sup>8</sup>. Les érudits contemporains se sont également penchés sur la question, mais les études, notamment sur *Piers*, ont le plus souvent porté sur les liens avec les polémiques cléricales et théologiques de l'époque. Wendy Scase a construit sa thèse autour de la notion du développement d'un nouvel anticléricalisme dans la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle, mais elle l'envisage surtout par rapport aux débats polémiques et théologiques (autour des idées de Richard FitzRalph en particulier)<sup>9</sup>. Or, il nous semble utile d'élargir la perspective. Il faut ainsi s'interroger – c'est une question désormais familière – sur l'écart entre les stéréotypes de la satire traditionnelle,

---

4 La perception par les poètes – surtout Langland – des modalités d'accès au salut seront cependant envisagées dans la dernière partie.

5 Dans *Satire on the Consistory court*, le clergé est mis en scène dans le cadre de la justice, thème qui a été traité dans le chapitre précédent. Dans *Wynnere and Wastoure*, il apparaît dans la description de l'armée de *Wynnere*, mais n'est plus envisagé par la suite. Dans les autres poèmes, le clergé n'apparaît qu'incidemment.

6 Voir par exemple les poèmes édités par James Dean dans le recueil *Six Ecclesiastical Satires*, TEAMS, Kalamazoo, 1991. Cf. J. Yunck, *The Lineage of Lady Meed : The Development of Medieval Venality Satire*, Notre Dame, Indiana, 1963 ; J. Mann, *Chaucer and medieval estates satire*, Cambridge, 1973 ; G. R. Owst, *Literature and Pulpit in Medieval England*, Oxford, 1961<sup>2</sup>.

7 Cf. W. Scase, *Piers Plowman and the new anticlericalism*, Cambridge, 1989 ; G. H. Russel, "Some Early Responses to the C-Version of *Piers Plowman*", *Viator* 15, 1984, p. 275 et "As They Read It' : Some Notes on Early Responses to the C-Version of *Piers Plowman*", *LES* n.s. 20, 1989, p. 173-89 ; C. D. Benson et L. Blanchfield, *The manuscripts of Piers Plowman : the B-Version*, Cambridge, 1998, p. 9-27. **Voir ci-dessus, chapitre 3.**

8 Cf. A. Hudson, "The legacy of *Piers Plowman*", dans *A companion to Piers Plowman*, éd. J. A. Alford, Berkeley, 1988, p. 251-66.

9 Scase, *Piers Plowman and the new anticlericalism*, *op. cit.*, p. ix-x : "I have chosen the epithet 'new' to characterise this anticlericalism in order to stress the innovatory character which distinguishes it from the older traditions. The older traditions were 'anticlerical' in the sense that they had as their targets specific classes of cleric... It was the distinctive innovation of the 'new anticlericalism' to refound the old traditions on a new basis... The old traditions of opposition to clerics were developed and unified in a new polemic which opposed all clerics".

Voir également J. Coleman, *Piers Plowman and the Moderns*, Rome, 1981 et K. Kerby-Fulton, *Reformist Apocalypticism...*, *op. cit.*

ancienne et très loquace dans ce domaine<sup>10</sup>, et les transformations de la société qui touchent aussi la sphère de l'institution ecclésiastique. Le traitement des différentes pratiques du clergé, tant celles qui sont en rapport direct avec l'institution que celles qui concernent l'intégration dans les rouages généraux de la société, apparaît à cet égard digne d'intérêt. Par ailleurs, plusieurs indices montrent que l'anticléricalisme dépasse la sphère littéraire dans cette période, et qu'il agit dans le champ politique<sup>11</sup> ; il ne semble pas seulement être le fait de quelques individus aigris et réactionnaires<sup>12</sup>. Il faudra donc s'interroger sur les liens possibles entre les motivations de nos poètes et ce que l'on sait des motivations plus générales de ceux qui ont participé à cet anticléricalisme. Dans ce cadre, les transformations touchant au positionnement des laïcs par rapport à l'institution semblent un élément important de la réflexion. La question est d'autant plus importante dans ce domaine que la fin du XIV<sup>e</sup> siècle a vu l'apparition en Angleterre de l'hérésie wycliffite ; ce phénomène se reflète directement dans notre corpus.

\*\*\*\*\*

Dans ce contexte, la comparaison entre les poèmes apparaît fructueuse. Nous observons à la fois une évolution chronologique – le contraste entre le premier poème de la période, *The Simonie*, et les autres poèmes, est important – et des oppositions fortes à la fin de la période. Deux poèmes de la tradition de *Piers* envisagés ici ont des liens avec l'hérésie lollarde, le *Crede* de manière très affirmée, *Mum and the Sothsegger* de manière beaucoup plus subtile.

Dans un premier temps, nous tenterons une étude du vocabulaire de l'institution, afin de mettre en place un cadre général. Nous nous attacherons ensuite aux critiques des comportements des individus, qui apparaissent comme étant les plus conventionnelles, avant d'aborder les pratiques du clergé telles qu'elles sont perçues par les poètes. Enfin, il faudra

---

10 Sur ce sujet, voir essentiellement Yunck, *The Lineage of Lady Meed...*, *op. cit.*, *passim*. Il retrace la tradition anticléricale liée à la cupidité pour la plus grande partie du Moyen Âge.

11 Sur l'existence d'un anticléricalisme plus important dans la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle en Angleterre, voir par exemple le chapitre un de l'ouvrage de Peter McGiven, *Heresy and Politics in the Reign of Henry IV, The Burning of John Badby*, Woodbridge, 1987, p. 1-18.

12 On peut se référer ici au jugement que porte l'historien Robert Swanson sur la valeur de la littérature à cet égard : "The modern critical tradition surrounding literary production with ecclesiastical implications is dominated by the 'English literature' of writers like Chaucer and Langland, who criticize the church in their depiction of some of its ministers... Certainly, all these elements could be found in contemporary life ; but the authors were not necessarily presenting valid generalizations about the church and the attitude toward it. Both Chaucer and Langland were to some extent dealing in stereotypes and the 'estates' model which both adopted repeats common complaints of uncertain validity..." (*Church and Society in late medieval England*, Oxford, 1989, p. 261).

Ce jugement s'il n'est pas invalide, nous paraît réducteur, eu égard aux indices existants dans les autres types de sources, et sur lesquels nous reviendrons dans le cours de cette étude. Voir aussi l'introduction pour une discussion plus générale de ce problème.

envisager les questions portant sur une éventuelle réforme de l'institution et sur les liens entre cette réforme et la question complexe des frontières entre orthodoxie et hétérodoxie.

## CHAPITRE SEPT

### LE VOCABULAIRE DE L'INSTITUTION

Le vocabulaire de l'institution ecclésiastique est riche, non seulement pour les individus ou les groupes d'individus, mais aussi pour les pratiques et les notions qui s'y rattachent. Une analyse factorielle ciblée est ici un préliminaire utile pour dégager les oppositions générales entre les poèmes, avant de s'attacher à une étude plus détaillée des associations.

#### 1. Les données de l'analyse factorielle.

L'analyse factorielle du vocabulaire de l'Église et du clergé permet de mettre en valeur un certain nombre de contrastes entre les poèmes, dont certains, il faut le reconnaître, apparaissent déjà dans l'analyse générale. Ayant détaillé par ailleurs cette analyse, nous n'en reprendrons que les conclusions<sup>13</sup>. Nous nous concentrerons sur les trois premiers facteurs, les plus significatifs.

Le premier facteur contribue pour plus du tiers (36,4%) à la variance totale du système, ce qui est considérable. On retrouve la même tendance que dans l'analyse factorielle générale<sup>14</sup>, c'est-à-dire l'opposition entre *Piers Plowman* d'une part, *Mum and the Sothsegger* et *Richard the Redeless* d'autre part. La grande différence est que l'opposition de *Piers* avec *Wynnere and Wastoure* a disparu. Du côté de *Piers*, il y a – et c'est peu surprenant – le même type de vocabulaire que celui qui a été repéré dans l'analyse générale, un ensemble de termes lié à la foi. Certaines notions sont plus représentées, comme certains aspects du sacrement de pénitence (*shrift*) ou le pèlerinage (*pylgrim*). La fréquence de ces termes est insuffisante pour apparaître dans l'analyse générale, mais de fait, l'insistance sur ces thèmes est une caractéristique de ce poème. De même, le vocabulaire que nous avons défini comme celui de la communication (*calle*, *witnesse*, *crist*) est très présent. La place du vocabulaire de l'échange est cependant moins accentuée (seul *taken* se dégage). L'analyse thématique ne fait donc que confirmer des tendances plus générales. Du côté de *Mum and the Sothsegger* et de *Richard*<sup>15</sup>, il y a aussi quelques nuances. Si le vocabulaire politique est encore très présent, nous trouvons moins de termes liés à l'action, alors que le thème de la connaissance et de son

---

13 Je me permets de renvoyer à mon article, "Analyses factorielles par domaine lexical : apports et limites. L'exemple de la poésie allitérative anglaise du XIV<sup>e</sup> siècle", à paraître dans *Histoire & Mesure*. Il porte sur la méthode de constitution d'une analyse thématique et ses apports par rapport à l'analyse générale ; j'y donne l'exemple de cette analyse thématique.

14 Annexe 3, p. 712-724.

15 Dans ce dernier poème, le vocabulaire du clergé et de l'Église est absent : il n'aborde pas ces thèmes. Pour les problèmes soulevés par ce biais, voir mon article, "Analyses factorielles", *op. cit.*

interprétation ressort davantage (*sothe* et *grounde* sont plus marqués, mais aussi *preve*, *shewe*...). Le vocabulaire juridique est bien mis en relief (*apeire*, *doom*, *pleinte*...). Par ailleurs, il y a un vocabulaire de l'échec assez prononcé (*falle*, mais aussi *peril*, *faute*...). Enfin, il faut noter la présence de mots tels que *mynde* ou *herte*.

Le second facteur, qui contribue pour 25,1% à la variance totale, peut être comparé au troisième facteur de l'analyse générale, puisqu'il oppose *Pierce the Ploughman's Crede* aux autres poèmes, mais il est ici accentué. L'opposition avec *Piers* est un peu moins nette. Du côté de *Piers* en effet, le vocabulaire politique est plus fréquent que dans l'analyse générale (*commune*, *croune*, *kyng*, *reaume*...). On notera un pôle plus abstrait, très important dans le poème (*lawe*, *kynde*, *conscience*). Du côté du *Crede*, le vocabulaire est précis. Il est, plus encore que dans l'analyse générale, mono-orienté vers les frères (*frere*, *house*, *ordre*, *preche*...). Leurs principaux défauts apparaissent bien (*moneie*, *wilne*, *pride*, *bitraye*, *glose*). Nous les développerons largement dans le corps de cette étude. Certains termes indiquent une insistance sur leur apparence (*clothe*, *cope*). Il faut s'arrêter sur des verbes intéressants par rapport à l'existence même des frères (*founde*, *holde*, *use*, *faren*). Dans le même temps, un vocabulaire plus spirituel est bien mis en valeur (*soule*, *blisse*, *bileve*, *crist*, *crede*), un peu différent de celui de *Piers*. Il nous faudra revenir sur cet aspect.

Le troisième facteur, qui ne représente plus que 17% de la contribution totale, est assez délicat à interpréter. *The Simonie* et *Wynnere and Wastoure* s'opposent aux autres poèmes<sup>16</sup>. Du côté de *Simonie* se trouvent tous les membres du clergé, mais aussi d'autres catégories sociales (*knyghtes*, *povere*). Pour le reste, il y a un vocabulaire assez développé d'une critique traditionnelle (*pride*, *symonye*, *shame*). De l'autre côté, nous observons d'une part un vocabulaire de la foi assez marqué (*bileve*, *feith*, *preie*, *cristen*, *crist*) ainsi que de nombreux termes marquant une volonté de réforme (*amende*, *hele*, *blame*, *lette*...). Enfin, apparaissent des termes liés à la connaissance et à la communication (*konnen*, *reden*, *preve*, *write*, mais aussi *clergie*<sup>17</sup>). Il semble donc que l'opposition soit surtout d'ordre chronologique, et de fait, le contraste est grand entre *Simonie* et les autres poèmes.

Les apports essentiels de l'analyse factorielle sont au nombre de deux. D'une part, elle met bien en valeur l'opposition chronologique entre *The Simonie* et les poèmes plus tardifs. Le premier se caractérise par la domination d'un vocabulaire axé sur la dénonciation des catégories cléricales. La lecture des poèmes révèle cependant de nombreux thèmes communs

---

<sup>16</sup> Le même problème que pour *Richard* se pose pour *Wynnere and Wastoure*.

<sup>17</sup> Sur l'ambiguïté de ce dernier terme, voir ci-dessous, p. 307.



dans ce domaine. Cela nous permet donc de bien cerner les différences de fond de ces critiques. D'autre part, les poèmes sont bien caractérisés dans leurs différences. *Simonie* s'intéresse surtout aux individus et à leur rapport avec l'argent. Quant à *Piers*, il met l'accent sur le vocabulaire spirituel et sur celui de la communication. L'opposition avec les autres poèmes est importante puisqu'elle apparaît dans les deux premiers facteurs. Dans *Mum*, les conclusions sont également similaires à celle de l'analyse générale, avec peut-être une insistance plus grande encore sur les thèmes de la connaissance et de son interprétation. Le *Crede* enfin, est davantage mis en valeur que dans l'analyse générale, et au-delà de l'orientation vers les frères, sa dimension spirituelle est plus apparente, ce qui nous permet une approche plus spécifique de ses accents réformateurs.

Cette analyse permet donc de dégager les oppositions entre les poèmes qu'il conviendra d'approfondir. L'étude des associations fait au contraire apparaître les points communs, ainsi que les nuances importantes au sein même des poèmes. La complémentarité entre les deux types d'analyse est ici évidente.

## 2. Les membres du clergé.

La variété des acteurs est grande, surtout dans *The Simonie*, *Piers Plowman*, *Mum and the Sothsegger*, et dans une moindre mesure dans *Pierce the Ploughman's Crede*, axé sur les ordres mendiants ; pratiquement toutes les catégories apparaissent, comme le montre l'annexe lexicologique<sup>18</sup>. Cette abondance autorise à effectuer d'abord une analyse générale, avant de s'attacher aux nuances particulières.

Dans la version B de *Piers Plowman*, les termes les plus fréquents sont *pope/s* {26+2}, *bisshop/es* {19+13} et *prelate/s* {1+13} pour le haut clergé, *preest/es* {27+27} pour le clergé séculier et *frere/s* {25+39} pour le clergé régulier. *Clerk/es* {26+71} est le terme le plus fréquent, mais il a, nous le verrons, une signification générale. Les autres termes qui apparaissent sont *cardinal/s* {1+6}, *confessour/s* {5+3}, *curatour/s* {3+8}, *pardonner/s* {4+1}, *prechours* {10}, *person/s* {4+12} ; *monkes* {11}, *religion* {11} et *religious* {12}. D'autres termes comme *chanons* ou *moniales* se rencontrent rarement.

L'étude de la distribution des principaux termes (*bisshop/es*, *clerk/es*, *frere/s*, *pope/s*, *preest/es*) appelle plusieurs remarques. Les convergences sont nombreuses. Tous apparaissent dans les deux premières visions ainsi que dans le passus XV, le plus développé sur la question du clergé. Aucun n'est présent dans les passus XIV et XVI à XVIII, passus ayant la plus forte

---

<sup>18</sup> Annexe 3, p. 809-826.

connotation spirituelle. Cela est cependant surprenant, notamment pour le passus XIV qui évoque le problème de la pauvreté de manière approfondie ; on aurait pu s'attendre à une plus forte présence des membres du clergé sur ce sujet. En revanche, nous les retrouvons à la fin du poème, et notamment dans le passus XX. Des différences apparaissent cependant entre les termes. *Bisshop/es* n'apparaît pas beaucoup dans la troisième vision qui porte essentiellement sur la connaissance, contrairement à *clerk/es* pour lesquels les occurrences les plus fortes se situent dans les passus de cette vision (notamment les passus X et XII). Il y a une forte fréquence du terme *frere/s* dans le passus XX. Le terme *preest/es*, en particulier au singulier, est très présent dans la seconde vision, qui porte en partie sur des pratiques religieuses institutionnelles.

En ce qui concerne les associations, quels sont les éléments communs à ces catégories ? D'une part, les membres du clergé sont très souvent associés entre eux. Le terme *bisshop/es* par exemple, est associé à *preestes*, *pardonner*, *chapeleyn*, *frere*, *prelates*, *bachelers*... Pour le reste des personnages, les associations sont plus variées selon les différentes catégories du clergé, et seront donc envisagées au cas par cas. En ce qui concerne les thèmes associés, l'impression dominante est celle de la forte présence de la critique. Néanmoins, celle-ci est souvent plus importante au pluriel qu'au singulier ; le poète s'attache davantage à la critique des groupes qu'à celle d'individus particuliers. L'exemple le plus frappant est le terme *preest/es*, mais cette tendance est générale (à l'exception du terme *frere/s*). Certains thèmes critiques peuvent être regroupés sous forme de tableaux. Ce sont ceux qui concernent le rapport du clergé à l'argent, aux vices et aux vertus. Dans ce cas précis, il est intéressant d'effectuer une étude croisée des associations. Les tableaux ci-dessous sont en effet construits à partir des associations de termes portant sur l'argent, les vices et les vertus avec les différents membres du clergé. Les associations sont souvent moins fréquentes lorsque l'étude est faite dans l'autre sens – même si certains d'entre eux apparaissent bien – d'où la nécessité constante de croiser les analyses.

**Tableau 1 : L'argent et le clergé<sup>19</sup>.**

	Nombre d'occurrences	Associations <sup>20</sup>	%
gold	25	2	8
liflode	27	4	15
mede	91	11	12
moneie	15	2	13

<sup>19</sup> Pour les termes apparaissant dans ce tableau, voir l'annexe3, p. 756-769.

<sup>20</sup> Aux membres du clergé.

possession	7	3	43
silver	42	15	36

Dans la plupart des cas, les pourcentages d'associations avec le clergé sont relativement importants ; plus d'un tiers des cas pour le terme *silver*<sup>21</sup>. Quant au terme *possession* (près d'un tiers des cas), il renvoie aux interrogations de Langland sur les problèmes de dotation du clergé, de même que le terme *liflode*. L'étude des verbes associés au clergé souligne également cet aspect, par exemple le verbe *taken*, associé à plusieurs reprises à *clerk* et à *preestes*. Les liens entre le clergé et l'argent sont donc importants, et se retrouvent dans le tableau suivant, consacré aux vices.

**Tableau 2 : les péchés<sup>22</sup>.**

	Nombre d'occurrences	Associations	%
coveitise	47	11	27
envye	18	4	22
glotonye	9	0	0
lecherie	16	5	31
pride	38	7	18
sleuthe	19	4	21
wrathe	22	5	23

Tous les péchés apparaissent ici de manière significative, la gloutonnerie exceptée. Celle-ci apparaît dans certains passages, mais ce n'est pas la question qui préoccupe Langland au premier chef. La combinaison de la convoitise et de l'envie montre en revanche qu'il y a un net accent sur les critiques liées à la vénalité du clergé. Cette association du clergé aux différents péchés est assez courante, nous le verrons, mais il nous faudra envisager son articulation précise<sup>23</sup>.

**Tableau 3 : les vertus<sup>24</sup>.**

	Nombre d'occurrences	Associations	%
charite	39	9 (dont 7 - 25)	23
love	106	10 (dont 8 -)	9,5
mercy	86	3 (-)	3

<sup>21</sup> Cet aspect était déjà largement apparu dans l'étude du vocabulaire de l'argent. Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 154-158.

<sup>22</sup> Pour les termes apparaissant dans ce tableau, voir l'annexe3, p. 898-903.

<sup>23</sup> Voir ci-dessous, chapitre 8, p. 316-319. Pour une analyse générale des péchés, voir ci-dessous, chapitre 14, p. 501-519.

<sup>24</sup> Il ne s'agit pas des sept vertus de l'Église, mais des vertus qui nous semblent compter le plus pour Langland.

<sup>25</sup> Le symbole - signifie un manque d'application de la vertu en question.

pacience	52	7	13
poverté	42	1	2

Les associations des vertus avec le clergé sont peu fréquentes ; pour certains termes, les pourcentages sont insignifiants. Mais quand ces associations existent, en particulier pour *charite* et *penaunce*, l'aspect négatif est bien mis en relief, alors que les aspects positifs sont faibles. Cela est bien visible pour la charité. Cela participe de l'idée selon laquelle le clergé ne correspond pas à ce qu'il devrait être. Il est également intéressant que l'association à la pauvreté soit si faible, ce qui correspond à un élément déjà repéré dans l'analyse de la distribution. La question est donc de savoir comment se traduit cette faiblesse dans le corps du poème.

Les termes les plus significatifs – en ce qui concerne les associations – sont donc ceux qui relèvent de l'argent. Cependant, d'autres éléments apparaissent, comme l'importance de la prédication ; le verbe *prechen* se retrouve très souvent en association avec la plupart des catégories du clergé. Cela nous conduit à la question des missions du clergé telles qu'elles apparaissent dans les poèmes. L'une des plus importantes, avec la prédication, est l'enseignement, mais cet aspect sera traité dans la quatrième partie<sup>26</sup>. Pour le reste, il y a des nuances importantes selon les diverses catégories cléricales. Ce sont ces nuances qu'il nous faut maintenant envisager.

Le terme *clerk/es*<sup>27</sup>, de loin le plus fréquent, a des associations très variées. Il est délicat à manipuler, dans la mesure où il signifie aussi bien les ecclésiastiques en général que les hommes de savoir, l'un n'excluant pas l'autre. Trois points forts peuvent être distingués, surtout pour le pluriel<sup>28</sup>, qui nous permettent de mieux cerner la manière dont ce terme est utilisé. En premier lieu, pratiquement tous les groupes de la société y apparaissent associés, en particulier *kyng/es* [6], *knyghtes* [5], *lordes* [3] et *lewed* [4]. De fait, c'est surtout ce terme qui est utilisé dans les diverses énumérations sur la société<sup>29</sup>. Par ailleurs, les deux thèmes importants sont ceux de la richesse (avec notamment *Mede* [5], *coveitise* [4] *tresor* [3], *catel*) et surtout de la connaissance<sup>30</sup>. En revanche, les missions du clergé comme la prédication ou encore la confession sont anecdotiques (*confessours*, *prechen*). Il semble donc que *clerk/es*

<sup>26</sup> La question de la connaissance dépasse l'enseignement du clergé, même si celui-ci en est un aspect important. C'est pourquoi elle sera traitée à part, dans la quatrième partie.

<sup>27</sup> Annexe 3, p. 809-812.

<sup>28</sup> Les tendances sont les mêmes au singulier et au pluriel, mais apparaissent de manière plus significative dans ce dernier cas.

<sup>29</sup> Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 116-119.

<sup>30</sup> Voir ci-dessous, chapitre 11, p. 428.

soit employé par Langland dans ses deux acceptions principales. D'une part, il est utilisé pour signifier le fait que les clercs constituent un groupe social bien identifié. D'autre part, ils sont considérés comme le groupe des hommes de savoir.

Les associations au terme *pope/s*<sup>31</sup> montrent qu'il est présenté comme un souverain temporel : les catégories de personnages dominants sont importantes (*emperour, kyng...*), et même pour les membres du clergé, ce sont ses membres les plus éminents qui dominent (*prelate/s* [4]). Certains verbes montrent cependant qu'il fait bien partie de l'institution ecclésiastique (*prechen*)<sup>32</sup>. Surtout, on note la présence des termes *grace* [2], *graunten* [2] et *pardon* [2], qui ramènent également à la mission spirituelle du pape. *Cardinal/s* apparaît rarement {1+6}, et ses associations sont assez négatives (*Coveitise, Unkyndenesse, lecherie*). L'aspect temporel est moins net pour le terme *prelate/s*<sup>33</sup> et surtout pour le terme *bisshop/es*<sup>34</sup>, souvent associé à d'autres membres du clergé. *Prelate/s* soulève un certain nombre de problèmes, dans la mesure où il est relativement ambigu. Il peut signifier à la fois le haut-clergé et tout le clergé en général, et les associations ne permettent pas toujours de trancher. La lecture du poème montre que les deux usages sont employés par Langland, même si le premier l'emporte. En ce qui concerne *bisshop/es*, un élément intéressant est la présence importante des documents de la pratique (*bulle* [3], *lettre/s* [2], *brevettes, briefs*). L'évêque apparaît donc comme l'administrateur de son diocèse, et nous verrons que le poète insiste sur ses responsabilités vis-à-vis de ses subalternes. Enfin, pour ces trois termes, les verbes impliquant une critique ou une nécessité de réforme sont assez nombreux, surtout quand ils sont en position de complément : *blamen, amenden, fallen* par exemple.

Pour les strates inférieures du clergé séculier, le terme le plus fréquent est *preest/es*<sup>35</sup>. Il y a ici une assez forte opposition entre le singulier et le pluriel. Au singulier, les associations négatives sont rares ; ce sont surtout les devoirs du prêtre qui sont mis en valeur. Il doit amener à la pénitence (*penaunce* [4], *contricion, enjoynen* [2]...), enseigner et prier. Il est associé à la paroisse, que ce soit sous forme de qualificatif [3] ou de substantif [2]. L'enracinement local est donc bien mis en valeur. Au pluriel, le terme est, de même que *bisshop/es*, principalement associé à des membres du clergé. Ils apparaissent ainsi comme les grands représentants de l'Église pastorale. Langland est d'autant plus dur avec eux, en particulier dans les qualificatifs (*inparfit* [2], *badde, proud, ydiotes*). Les associations avec

---

31 Annexe 3, p. 812-813.

32 C'est la même chose pour les cardinaux, bien que ceux-ci n'apparaissent que rarement.

33 Annexe, p. 813-814.

34 Annexe, p. 814-816.

35 Annexe, p. 816-818.

l'argent et ses excès sont ici très présentes (*coveitise* [2], *mede* [2], *silver* [2]). Nous retrouvons la critique de leur ignorance. Le terme *persone/s*<sup>36</sup> (dans le sens de prêtre de paroisse) est le plus souvent associé à *preest/es* pour les besoins de l'allitération. Les associations sont donc du même ordre. Pour le terme *curatour/s*, plus rare {3+8}, l'accent est mis sur le soin des âmes, mais aussi sur des termes liés à la connaissance.

Le clergé régulier apparaît de manière générique avec les termes *ordre/s* {9}, *religious* {11} et *religion* {11}<sup>37</sup>. Le premier terme, assez rare, ne signifie ordre religieux que dans 6 cas, et désigne avant tout dans le poème les ordres mendiants {4}. La signification des deux autres termes est parfois ambiguë, surtout celle de *religion*, qui peut désigner les membres d'un ordre religieux aussi bien qu'avoir le sens de système de foi, de croyance ou de dévotion<sup>38</sup>. Dans le poème, *religious* et *religion* désignent essentiellement les réguliers. Pour ces deux termes, la spécificité la plus forte est l'association à *rule* [2+5] et dans une moindre mesure à *ordre* [2 pour *religion*]. Les associations aux richesses et au siècle sont fréquentes, surtout pour *religion* (*communes*, *moneie*, *nobles* pour les substantifs, *ledere*, *rydere* pour les qualificatifs). Cet aspect n'est pas aussi net pour le terme *monk/es*, moins fréquent {1+9}. Dans ce dernier cas, les associations sont moins négatives, même si elles sont encore présentes (on retrouve par exemple le verbe *amenden*).

Enfin, les *frere/s* apparaissent souvent {25+39} et, au singulier comme au pluriel, les associations sont très négatives<sup>39</sup>. Parmi les catégories de personnages se dégagent les médecins, dont nous avons vu qu'ils n'étaient pas très bien considérés<sup>40</sup>. Pour le pluriel surgissent des personnages peu recommandables (*faitours*, *fals folk*), mais aussi beaucoup de membres du clergé. Les substantifs sont très variés. Beaucoup de termes concernent leur mode de vie (*foundement*, *fyndyng*, *lyvyng*), leur richesse (*profit*, *silver*), leur lien avec la connaissance. Les qualificatifs – critiques – apparaissent surtout au singulier (*flaterere* [2], *fithes*, *faitour*). Parmi les verbes, *fynden* est le plus fréquent – que les frères soient sujets ou compléments [8+8 au pluriel] – et beaucoup d'entre ont une connotation négative (*enchaunten*, *entren*, *countrepleden*...). Au-delà de la critique, une des préoccupations majeures de Langland apparaît : le problème de la justification de l'existence même des ordres mendiants et celui de leur mode de vie.

---

<sup>36</sup> Annexe 3, p. 819.

<sup>37</sup> Annexe 3, p. 819-821.

<sup>38</sup> Pour le problème soulevé par ce terme, voir le glossaire, p. 974.

<sup>39</sup> Annexe 3, p. 821-825.

<sup>40</sup> Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 128. Au passus XX, un frère est assimilé à un médecin (voir ci-dessous, p. 346-347).

Enfin, il faut mentionner trois termes assez rares et difficiles à classer, dans la mesure où ils désignent davantage des fonctions que des catégories : *confessour/s* {5+3}, *prechours* {10} et *pardonner/s* {4+1}<sup>41</sup>. Les associations concernent leur fonction. Le thème de l'argent apparaît également (*silver*).

Dans la version C, si nous nous en tenons aux principaux termes, les changements sont surtout de détail. La critique est peut-être encore plus prononcée. Le terme *pope/s* {28 + 31}, par exemple, apparaît de manière plus significative dans la première vision, et en particulier dans le passus III (doublement des occurrences). Il est davantage associé à *Mede*. Il en est de même pour le terme *preest/es* {22 + 32}, ce qui est en partie lié à la présence plus importante du terme dans le prologue, où se situe un *exemplum*, rajouté, sur les faux prêtres (vers 95-124).

Si les différences entre les catégories sont dans certains cas importantes (en particulier entre les frères et les autres), les grands thèmes se retrouvent pour toutes. Le lien avec la sphère temporelle (richesse et pouvoir) n'apparaît pas que pour le haut clergé. L'enseignement et les autres missions du clergé ont une place importante, avec en filigrane toute la question de son exemplarité (comme le montrent les tableaux des associations des vices et des vertus). Pour les mendiants, s'ajoute la question même de leur fondation. Le nombre de termes reflétant le vocabulaire de nature spirituelle n'est pas très important, sauf pour le terme *preest/es*, qui dénote une insistance forte sur le sacrement de pénitence. Cette rareté est à mettre en relation avec la distribution des termes. L'analyse de cette dernière a suggéré que les membres du clergé sont laissés de côté quand il s'agit de s'occuper de la narration de la vie et de la passion du Christ.

Dans *The Simonie*, de nombreuses catégories apparaissent, dans des proportions beaucoup moins importantes. Cependant, les membres du clergé se retrouvent parmi les fréquences les plus fortes du poème. Les termes les plus fréquents sont *bisshop* {6}, *clerk/es* {4+6}, *frere/s* {4+4} et *preest/es* {5+2}. Les associations essentielles sont ici celles qui concernent la richesse du clergé (*yiftes* et *silver* par exemple se retrouvent associés à *bisshop* et *clerkes*). Ces constatations coïncident avec les résultats de l'analyse factorielle.

Dans *Pierce the Ploughman's Crede*, le terme *frere/s* domine bien sûr {18+28}, mais en fait, l'analyse du vocabulaire apparaît biaisée, puisque tout le poème parle d'eux (et de leurs

---

<sup>41</sup> Annexe 3, p. 825-826.

défauts)<sup>42</sup>. Cependant, quelques éléments significatifs confirment et affinent les apports de l'analyse factorielle. Parmi les substantifs associés, nous trouvons des termes attendus comme ceux qui portent sur la richesse ou des plaisirs temporels (*peny, silver, tauerne, fleche, mete...*). Mais il faut noter la présence de *feith* [2] pour le singulier et l'accent sur la vérité (*truthe* [3]) et son contraire (*falshed* [2]) pour le pluriel. La notion de fausseté (*fals* [2]) se retrouve dans les qualificatifs, très critiques, au singulier comme au pluriel. Parmi les verbes, nous retrouvons *fyn den* et *founden*, comme dans *Piers*, ainsi que *usen*. Les associations des différents ordres (*austyn/s* {3}, *carme/s* {6}, *menour/s* {7} et *prechour/s* {7}) précisent l'analyse. C'est pour les prêcheurs que les critiques sont les plus nettes ; ils sont associés à l'orgueil et au diable. Le terme *ordre/s* {7 + 5} est utilisé exclusivement dans le sens d'ordres mendiants ; les associations sont du même type que pour *frere/s*, avec peut-être un accent plus important sur la question de la fondation. Les critiques de l'auteur du *Crede* sur les ordres mendiants sont donc variées, dénonçant autant leur avidité matérielle et ses conséquences que leur corruption spirituelle, inhérentes à leur existence même.

Dans *Mum*, les catégories du clergé sont plus variées, mais les fréquences ne sont pas très importantes. Les termes *clerk/es* {11+12}, *frere/s* {3+7}, *preest/es* {4+5} et *prelate/s* {2+8} sont les principaux. Il y a des nuances sensibles par rapport aux autres poèmes. D'une part, les *clerk/es* sont d'abord vus comme des hommes de savoir, puisque c'est le vocabulaire de la connaissance qui l'emporte le plus largement (*bokes, knownen...*). D'autre part, les *prelate/s* sont surtout considérés comme des acteurs politiques, comme le montrent non seulement les personnages associés (*prince/s* [3]), mais aussi les substantifs (*reaume* [2], *counseil, parlement...*). Seul le terme *preest/es* a une connotation un peu plus spirituelle, au moins au singulier. En ce qui concerne les *frere/s*, on note de nombreuses associations en négatif avec des termes cruciaux comme l'amour, la charité, la foi et la vérité. Les associations du terme *ordre/s*, lorsqu'il est utilisé pour désigner les ordres mendiants {7/10}, montrent que l'accent est à nouveau mis sur la question de la fondation (*fundement, fundacion, obedience*). En fait, nous le verrons, la question des frères et du clergé dans *Mum* est plus importante que ne le laissent présager les fréquences. Ce phénomène est lié à la présence de longs passages sur chaque catégorie, sans récurrences. L'analyse permet cependant de repérer les grandes tendances et montre que le clergé est surtout vu par l'auteur de *Mum* comme un groupe faisant partie de la société politique (à l'exception peut-être des frères). Sa vision est emprunte de pragmatisme.

---

<sup>42</sup> Voir l'analyse du poème, annexe 1, p. 627-628.



### 3. Les mots de l'institution.

Plusieurs notions présentes dans les poèmes se rattachent à l'institution. Il y a des termes généraux (*chirche*, *clergie* mais aussi *charite*) ; des mots exprimant des pratiques, comme la messe, les sacrements ou les prières ; les termes exprimant la foi. Certaines de ces notions ne seront abordées en détail que dans la dernière partie de cette étude. Il nous a pourtant paru utile d'inclure leur analyse dans ce chapitre. Les analyses précédentes ont en effet suggéré que ce vocabulaire était très peu mis en relation avec les acteurs ; cela nous conduit à nous interroger sur son utilisation et sur les conséquences de cette dernière pour l'étude de l'institution ecclésiastique.

#### LES TERMES GENERAUX.

Le terme *clergie* est ambivalent car il désigne aussi bien le clergé dans son ensemble que le savoir. Dans les différents poèmes, il est surtout employé au second sens, même s'il y a parfois ambiguïté. Les associations avec les membres du clergé sont rares. Quand ceux-ci sont évoqués génériquement, les auteurs emploient de préférence le terme *clerk/es*. C'est pourquoi l'analyse de *clergie* sera détaillée dans le chapitre onze, consacré au thème de la connaissance<sup>43</sup>.

Le terme *chirche* soulève des problèmes. Sa signification est multiple : le bâtiment, la communauté des Chrétiens dans son ensemble, l'institution au sens restreint du terme (la hiérarchie cléricale)<sup>44</sup>. Ce terme renvoie ainsi au vocable latin *ecclesia*<sup>45</sup>. Si la première utilisation est aisée à détecter, il n'en est pas de même pour les deux autres. Le terme apparaît dans tous les poèmes, mais c'est dans *Piers Plowman* qu'il est le plus fréquent {76}. La distribution est assez régulière, avec des pointes dans les passus qui traitent de l'institution, tels que les passus XV et XIX. L'utilisation de *chirche* dans le sens de bâtiment est peu importante {16} ; dans ce cas, les associations concernent surtout les pratiques, et en particulier la messe [5]. Le terme désigne plutôt les notions abstraites {60} ; il est alors toujours qualifié par *holy*. Mais il est souvent difficile de préciser s'il s'agit de la communauté dans son ensemble ou de l'institution au sens restreint. Pour les associations avec les personnages, toutes les catégories sont représentées bien que le clergé domine (*clerkes* [6],

---

43 Voir ci-dessous, chapitre 11, p. 402-403.

44 Annexe 3, p. 826-828.

45 Anita Guerreau-Jalabert le définit ainsi : "Le vocable *ecclesia* renvoie à trois réalités diverses, qui ne se recouvrent que partiellement, mais sont structurellement unies : la communauté des chrétiens, celle des clercs, qui constitue une partie de la précédente, enfin le bâtiment dans lequel des communautés restreintes, localisées, associant le plus généralement un clerc et des laïcs, se réunissent pour effectuer les principaux rites" ("*Spiritus et caritas*. Le baptême dans la société médiévale", dans *La parenté spirituelle*, éd. F. Héritier-Augé et E. Copet-Rougier, Paris, 1995, p. 133-204, p. 135).

*preestes* [4], *pope* [3]...). Il n'y a qu'une seule association au terme *clergie*. Les substantifs associés sont surtout des notions abstraites ; ils sont dans l'ensemble positifs, centrés sur la foi (*feith* [4], *bileve* [3]), l'Écriture (*lawe* [4]) et des aspects spirituels (*charite* [2]). Le vocabulaire de la connaissance est peu présent (*loore* [2], *knowynge*) de même que celui des différentes pratiques relevant de l'institution. Les termes liés à la richesse sont également peu représentés. Parmi les verbes se dégagent ceux qui renvoient aux notions de protection (*kepen* [4], *defenden*) et de stabilité (*holden* [3], *stonden* [2]). Il semble que, dans l'esprit de Langland, la frontière entre l'institution et la communauté des Chrétiens ne soit pas bien définie, ce qui ne signifie pas qu'il n'y ait pas de distinction claire dans certains cas. Le terme serait plutôt envisagé comme une notion conceptuelle d'Église, transcendant ces deux significations et possédant une dimension spirituelle et positive fondamentale, peut-être plus proche de l'image allégorique.

Dans les poèmes de la tradition, les occurrences sont peu nombreuses : 19 en tout, dont 11 pour *Pierce the Ploughman's Crede* et 7 pour *Mum*. Dans les deux textes, il y a une égale répartition entre la notion {respectivement 5 et 4} et le bâtiment {6 et 3}. Pour le premier sens, l'idée dominante est celle de la destruction – par les frères dans le *Crede* et par l'argent dans *Mum*. Là encore, le terme est conçu comme une notion globale et abstraite. Quant aux associations au bâtiment, elles dénoncent une décoration outrancière, surtout dans le *Crede*, et l'on verra que c'est une des critiques importantes faites aux frères. C'est moins net dans *Piers*.

Il faut enfin évoquer le terme *charite*, dans le sens où il constitue un principe fondamental sous-tendant l'existence de l'Église<sup>46</sup>. Dans *Piers*, *charite* {39} apparaît avant tout dans le passus XV ; *Anima* en fait alors le portrait. Les associations sont dans l'ensemble très positives (*chastite* [3], *feith* [2], *pite*, *hope*) et elles renvoient avant tout au principe, à la vertu théologale, plus qu'à ses manifestations concrètes. Les catégories cléricales apparaissent peu, à l'exception des frères [2], alors même que le thème était rattaché à la discussion sur l'institution ecclésiastique. Dans le *Crede* {4} et dans *Mum* {5}, le terme est avant tout associé aux frères, dans un esprit critique. Dans le premier poème, les associations à *chastite* [2] renvoient nettement à *Piers Plowman*.

#### LES PRATIQUES.

Les termes désignant les pratiques et rites liés la manifestation de la foi apparaissent surtout dans *Piers*, mais tous ne sont pas représentés de manière significative. En dehors de

---

<sup>46</sup> Annexe 3, p. 828-829. Voir ci-dessous, chapitre 8, p. 327-327.

*preiere/s* et de *masse/s*, les principaux termes sont ceux qui relèvent du sacrement de pénitence, *penaunce/s*, *shrift/es*, *shryven*, *assoillen*, *contricion* et *pardon*.

Le terme *preiere/s* {21}47, qui a comme en français aussi bien une connotation spirituelle qu'une dimension plus générale de demande, a une distribution assez régulière. Les associations montrent la domination de la première dimension, avec l'insistance sur les idées de *penaunce/s* [8] et de *pardon* [2]. Ce n'est pas seulement un effet de l'allitération, puisque d'autres substantifs comme *charite* [3] sont présents. Les termes sont positifs, comme le suggèrent les verbes (*helpen* [2], *bryngen*, *saven*...). En revanche, les associations au clergé sont presque inexistantes. La prière est vue comme une pratique spirituelle intime, qui n'a pas besoin d'intermédiaire. Dans les poèmes de la tradition, le terme est rare et sans rapport évident avec la dimension spirituelle.

L'étude du verbe *preien* dans *Piers* {37} montre que, là encore, la dimension spirituelle l'emporte. L'analyse de la distribution indique que les fréquences maximales se situent dans le passus V (qui met en scène la confession et la pénitence) et les associations le confirment. Pour les personnages, on note l'importance de *Piers* [6] et de *Pacience* [3]. Les associations aux membres du clergé sont rares. Les principaux substantifs sont *charite* [3], *grace* [2] et *pardon* [2]. Pour les verbes, l'association la plus importante est neutre : *tellen* [4], mais il y a aussi des verbes à connotation spirituelle (*have pite*, *have mercy*). Il faut nuancer cette appréciation par le fait que la prière ne s'adresse pas forcément à Dieu ou au Christ, mais aussi à des allégories (*Hunger* [3], *Pees*, *Reson*) ou à des personnages humains (*doctours*, *knyght/es*, *kyng*). Dans les poèmes de la tradition, *preien* apparaît surtout dans le *Crede* {10} et dans *Mum* {6}. Pour le premier, les remarques sur les associations sont du même ordre que pour *Piers Plowman*, avec une nuance ; le narrateur prie à plusieurs reprises qu'on lui apprenne son *credo*. Dans *Mum*, la dimension spirituelle est beaucoup moins présente (on demande davantage de dire – *tellen*, *declaren*).

Dans *Piers*, le terme *masse/s* {19}48, qui représente une pratique plus définie que le terme précédent, apparaît surtout dans les passus mettant en scène des pratiques liées à l'institution ecclésiastique (passus V et XI). Les associations essentielles sont pour les personnages les membres du clergé (*preestes* [2], mais aussi *freres* [2]), et pour les substantifs *chirche* [6], ainsi que *matyns* [8]49, cette fois sans doute à cause de l'allitération. Cependant,

---

47 Annexe 3, p. 829-831.

48 Annexe 3, p. 832-833.

49 Ce terme n'apparaît qu'en relation avec *masse/s*.

il y a un certain nombre d'associations avec le vocabulaire de l'argent, telles que *silver* [2], *mede*, *moneie*. Les verbes sont surtout ceux qui évoquent l'écoute de la messe (*heren* [4]) ou le chant (*syngen* [2]). Le même type d'associations apparaît dans le *Crede* {4} et dans *Mum* {3}. C'est la pratique qui est la plus liée au clergé, ce qui semble logique, mais en conséquence, c'est celle où apparaît davantage la corruption : les poèmes dénoncent à plusieurs reprises les ventes de messes par le clergé.

Il y a plusieurs termes liés à la confession et au sacrement de pénitence, surtout dans *Piers*. Les autres sacrements n'apparaissent pas de manière significative, même si, nous le verrons, la question du baptême est abordée. Le sacrement de pénitence constitue un enjeu fondamental aux yeux de Langland<sup>50</sup>. Les termes *shrift/es* et *shryven*<sup>51</sup>, confession et confesser, ne se retrouvent que dans *Piers* {respectivement 14 et 12}. Les associations de *shrift/es* révèlent la complémentarité entre la confession orale et la sincérité de cette confession (*mouthe* [3], *herte* [2], *shame* [2]). Pour le verbe, les associations au clergé sont les plus nombreuses, et l'on retrouve la notion de sincérité (*be shame*, *preien*), mais aussi la valeur de ce sacrement (*helen*, *salven*...).

Le verbe *assoillen*, absoudre, apparaît dans *Piers* {15} et dans le *Crede* {8}. Les associations concernent le péché (*synnes* [2]) et la nécessité du repentir et de la restitution (*Repentaunce* [3], *dette*, *restitucion*). Les personnages associés sont les membres du clergé, à l'exception de *Piers* qui, à la fin du poème, a le pouvoir d'absolution. Dans le *Crede*, où ce sont les frères mendiants interlocuteurs du narrateur qui possèdent ce pouvoir, on notera la présence appuyée du vocabulaire de l'argent et du contrat (*silver* [2], *covenaunt* [2], *purchasen*), ainsi que l'ironie des adverbes (*clene* [3], *pureliche* [2]).

Le terme *penaunce*<sup>52</sup>, qui a une connotation très spirituelle (la pénitence sincère) apparaît 41 fois dans *Piers*. Sa distribution est intéressante ; les fréquences maximales se situent dans les passus XIII et XIV, ce qui implique une relation avec la pauvreté volontaire et la notion de patience. Les associations permettent d'affiner cette première approche. En ce qui concerne les personnages, il y a une certaine variété. L'association la plus importante est *preest* [4] au singulier, ce qui indique que le sacrement de pénitence relève bien de son domaine (alors qu'il n'y a qu'une seule association à *frere*, ce qui peut indiquer que la substance de la pratique de la confession est absente lorsque ce sont les frères qui s'en

---

<sup>50</sup> Voir ci-dessous, chapitre 14, p. 553-557.

<sup>51</sup> Annexe 3, p 833-834.

<sup>52</sup> Annexe 3, p. 834-835.

emparent). Il y a des termes généraux (*men* [2], *peple* [2]), ce qui implique que tout le monde est concerné. L'analyse des substantifs est révélatrice de l'emploi du terme par Langland. Elle montre l'existence d'un groupe cohérent de notions spirituelles (*poverté* [6], *passion* [5], *preieres* [5], *pardon* [3]...) et de pratiques qui tournent autour de la pénitence (*pilgrymage* [3], *almesdedes*...). Les verbes montrent l'importance de la notion d'accomplissement de cette pénitence (*parfournen* [4], *putten* [3]...). Il y a là un pôle intéressant, déjà rencontré pour le terme *preiere/s* et qui confirme bien les résultats de l'analyse factorielle. Le terme se retrouve par ailleurs dans le *Crede* {9}. Les associations nous donnent une image un peu semblable ; l'élément le plus significatif est cependant l'association aux frères.

Les deux derniers termes, *contricion* {23} et *pardon* {31}, ne sont utilisés que par Langland<sup>53</sup>. La distribution de ***contricion***<sup>54</sup> est très irrégulière. Les principales fréquences se situent dans les passus XIV et XX. Les associations de personnages sont dominées par *Conscience* [5] et sont assez variées. Dans le domaine des substantifs, *confession* est très présent [6], et pour le reste, on retrouve un vocabulaire lié au sacrement en général (*synnes* [3], *mouthe*, *mercy*...), avec un accent sur la guérison (*helthe* [2]). Ce dernier aspect est davantage mis en valeur avec les verbes associés (*conforte* [2], *drive away* [2]). C'est un terme très positif, associé à la conscience individuelle. ***Pardon*** enfin<sup>55</sup>, signifie à la fois le pardon accordé, c'est-à-dire l'absolution, mais aussi le document qui en fait foi (une indulgence). Sa distribution est tout à fait attendue. Le maximum des fréquences {18} se situe au passus VII, qui traite justement de la question. En ce qui concerne les associations des personnages, on note l'importance, d'une part de *Piers* [13] et de *Truthe* [2], d'autre part de *pope* [3] et de *preest* [3]. Pour les substantifs, on retrouve des termes spirituels (*Dowel*, *penaunce*, *purgatorie*, *preiere*...) et des documents (*indulgences*, *bulle/s*...). Le terme *power* [3] est important ; il renvoie au pouvoir d'accorder le pardon (ou l'absolution). Du côté des verbes, les plus importants sont ceux qui concernent la notion de don et de possession d'un pardon (*haven* [6], *graunten* [3]), mais on note aussi la présence de la notion de transaction (*paien* [4], *purchacen* [3]). Cette analyse confirme une lecture même rapide de ce passus. Langland fait une différence très nette entre le véritable pardon, celui qui absout, et le pardon de papier – l'indulgence – dont il critique le trafic. L'analyse de ce terme renforce donc les précédentes, en montrant que l'aspect spirituel est fondamental.

---

<sup>53</sup> *Pardon* apparaît à deux reprises dans le *Crede*.

<sup>54</sup> Annexe 3, p. 835-836.

<sup>55</sup> Annexe 3, p. 836-837.

Enfin, il faut évoquer les termes exprimant la foi, *feith*, *bileve* et *bileven*. L'étude de la distribution de *bileve* dans *Piers* {41} situe l'essentiel des fréquences à partir du passus X, avec une pointe au passus XV {9, soit près du quart du total}<sup>56</sup>. Il y a donc d'emblée un lien avec les questions de la connaissance, mais aussi avec l'institution ecclésiastique. Le terme est, d'après le *Middle English Dictionary*, axé avant tout sur la croyance de nature religieuse, mais il peut aussi bien signifier la croyance générale en Dieu que le *credo* en particulier. Les catégories de personnages sont très variées, et il y a beaucoup d'éléments généraux, indéterminés (*folk* [2], *lettred* et *lewed* [2]), même pour le clergé (*clerkes* [4]). On note également la présence des juifs [3]. Les substantifs sont divers : *feith* [3], *lawe* [3], *hevene* [2], mais aussi *liflode* [2]. Des termes évoquent l'argent (*pompe*, *sellynge*). Ce sont les qualificatifs qui sont les plus significatifs. Le poète insiste sur les notions de solidité (*ferme* [4]), de vérité et de fidélité (*lele* [3] et *trewe* [3]). Les verbes sont peu nombreux, mais lorsque *bileve* est sujet, ils sont tous positifs (*conforten*, *helpen*). *Bileve* est peu présent dans le *Crede* {5} et dans *Mum* {3}, mais là encore, pour le premier, il faut noter qu'il n'y a aucune association aux frères.

Le verbe *bileven* est très fréquent dans *Piers* {79}<sup>57</sup>. La distribution est assez semblable à celle du substantif, avec une présence un peu plus grande dans les premiers passus. Les associations les plus importantes sont les termes qui signifient Dieu (*God* {9}, *Lord* {9}, *Crist* {4}). Pour les personnages-sujets, il y a – tout comme pour le substantif – beaucoup de généralisations (*cristene* [2], *folk* [2], *man/men* [4]), avec cependant la domination du terme *lewed* [5], pris sans doute dans le sens de laïcs. Les membres du clergé apparaissent de manière décalée, puisqu'ils ne sont ni sujets, ni compléments d'objet. Pour les substantifs, les termes spirituels dominent là encore (*bileve* [3], *feith* [3], *charite* [2], *love* [2]...), mais on note la présence des termes *lawe/s* [4] et *lordshipe* [3]. Parmi les verbes, *lovyen* [12] domine, et dans une moindre mesure *lyven* [5]. Des verbes de la connaissance et de la transmission apparaissent (*techen* [3], *kennen* [2], *prechen* [2]). Ce verbe montre, plus encore que le substantif que la foi est une affaire d'apprentissage et de sincérité, qui dépasse le cadre ecclésiastique. *Bileven* est par ailleurs fréquent dans le *Crede* {16}. Il n'y a pas de différence fondamentale d'avec le substantif. Dans *Richard* {4} et dans *Mum* {3}, le terme est très rare.

---

<sup>56</sup> Annexe 3, p. 837-838.

<sup>57</sup> Annexe 3, p. 839-841. Ce verbe a soulevé de nombreux problèmes de lemmatisation. Il se trouve en effet sous la forme de *bileve*, *leve*, *lene*, mais *leven* signifie également quitter et *lene*, permission.

Dans *Piers*, l'étude du terme *feith* {56}58 a une distribution semblable à celle des deux termes précédents. Son étude montre des éléments similaires à celui de *bileve*, avec des nuances. Ces dernières sont d'autant plus intéressantes que la gamme des significations de ce terme est beaucoup plus large que celle de *bileve*. En effet, si plusieurs sens sont exclusivement religieux, le terme signifie aussi la fidélité au sens plus général du terme, et en particulier la fidélité à un seigneur. Or, le terme est plus souvent associé à *Holy Chirche* [5] qu'aux différentes appellations de Dieu. L'accent est donc un peu différent que pour les termes précédents. Nous retrouvons les éléments spirituels déjà notés pour *bileve*, quoique dans une moindre proportion, ainsi que l'insistance sur la nécessaire solidité de la foi. Les associations avec les termes de la connaissance sont assez fréquentes (*techyng* [2], *book/s* [2], *techen* [2]). *Bileve* et *feith* apparaissent donc complémentaires. Dans *Mum* {5} et surtout dans le *Crede* {10}, il y a davantage d'associations aux frères (ce qui peut en partie s'expliquer par les nécessités de l'allitération), mais aussi une notion de fragilité plus importante, pour les verbes notamment (*destruyen*, *shenden*, *feynen*).

La dimension spirituelle est donc au cœur de ces notions. Elles sont d'abord présentes dans *Piers Plowman* et dans le *Crede*, beaucoup moins dans *Mum* et absentes dans *The Simonie*. Ce dernier poème insiste sur les membres du clergé et leur corruption, tandis que *Mum* privilégie le vocabulaire de la connaissance et de la vérité, et il s'en dégage un pragmatisme et une véritable dimension politique. Ensuite, ces notions à dimension spirituelle marquée sont très cohérentes dans *Piers Plowman*. Le terme *penaunce* en fournit un exemple net, mais c'est également vrai pour les autres, y compris pour *chirche*. Enfin, les associations avec les membres du clergé ne sont pas écrasantes ; cela est surtout vrai pour le *Crede*, où l'absence de l'association avec les frères pour certaines notions-clés nous semble très significative. Cela apparaît comme une forme de critique en creux du clergé qui échoue dans sa mission spirituelle. De fait, c'est un thème fondamental de la critique de l'institution cléricale dans le *Crede*, mais aussi dans le poème de Langland.

\*\*\*\*\*

La combinaison des deux types d'analyses – factorielle et lexicologique – permet donc de dégager un cadre général d'étude et de comparaison des poèmes. Ces derniers ont des accents différents, même si les recoupements existent. Un socle commun est formé par la critique de la richesse et de l'amour des plaisirs temporels du clergé, mais cette critique

---

58 Annexe 3, p. 841-842.

répond à des motivations différentes. *The Simonie* reste axé sur ce thème en ne critiquant que les individus ou les groupes, mais les autres poèmes le dépassent. *Pierce the Ploughman's Crede* a un angle d'attaque relativement obtus ; il ne s'intéresse vraiment qu'aux ordres mendiants. Le vocabulaire spirituel n'est d'ailleurs pas absent, mais il est différent de celui de *Piers*. Il faudra donc s'attacher à la réponse donnée à leur faillite annoncée, d'autant que celle-ci s'inscrit dans une thématique lollarde. Dans *Piers*, le vocabulaire présent est beaucoup plus complexe. Il met en valeur la place du clergé, et plus généralement de l'institution ecclésiastique, dans le processus de l'obtention du salut, si important pour Langland. *Mum* enfin, accorde une importance plus grande aux thèmes de la connaissance et de la vérité que les autres poèmes.

Dans ces deux derniers poèmes, nous voyons que les acteurs – en particulier les *clerk/es* – sont inclus dans un cadre social général qui dépasse celui de la seule institution ecclésiastique. D'après l'analyse lexicologique, c'est surtout vrai pour *Mum*, mais Langland est très sensible à cet aspect des choses. Au vu de ces conclusions, il apparaît nécessaire de s'intéresser en premier lieu au contenu détaillé des critiques, dominé par la cupidité.



Sleuthe with his slynge an hard saut he made.  
 Proude preestes coome with hym – passynge an hundred  
 In paltokes and pyked shoes and pisseris longe knyves  
 Coomen ayein Conscience – with Coveitise thei helden.  
 “By the Marie ! quod a mansed preest, was of the march of Irlonde,  
 I counte na moore Conscience, by so I cacche silver,  
 Than I do to drynke a draughte of good ale”.  
 And so seiden sixty of the same contree,  
 And shotten ayein with shot, many a sheef of othes,  
 And brode hoked arwes – Goddes hene and hise nayles –  
 And hadden almoost Unitee and holynesse adown<sup>60</sup>.

Cette attaque de l'Église – toute la communauté des Chrétiens (*Unite*) – par les prêtres sous la direction de *Sleuthe* (Paresse) dramatise des critiques classiques faites au clergé : la paresse bien sûr, mais aussi la cupidité (vers 224), l'orgueil (vers 222), l'attachement aux apparences (vers 223) et à un mode de vie plus laïc que clérical. L'analyse lexicologique a bien mis ces éléments en valeur, mais ces quelques lignes nous permettent de dégager un fait crucial : les différentes critiques sont indissociables les unes des autres. Ces vers suggèrent qu'il est important de faire la distinction entre les accusations générales visant les comportements – celles qui sont reliées par exemple à la tradition des péchés capitaux et au mode de vie en général – et la mise en cause de certaines pratiques contemporaines par les poètes. Dans un premier temps, nous envisagerons les accusations visant ces comportements individuels, les plus conventionnelles, puis dans un second et un troisième points les questions liées à la charité et à l'exemplarité, qui leur sont intimement liées.

### 1. Des perversions multiples.

Il faut dégager la mise en contexte des condamnations du clergé dans le cadre de la tradition des péchés capitaux<sup>61</sup> et la remise en cause d'un mode de vie calqué sur celui des riches laïcs, donc usurpé.

59 *Piers Plowman* B, XX 121 : “Alors vint Cupidité...”.

60 *Piers Plowman* B, XX 221-7 : “Paresse attaqua rudement avec sa fronde. Des prêtres prétentieux l'accompagnaient ; ils étaient une centaine, vêtus de pourpoints ajustés, portant des chaussures pointues et des dagues effilées. Fidèles alliés de Cupidité, leur ennemi juré était Conscience. ‘Par la vierge ! jura un prêtre irlandais défroqué. Tant que je suis payé, je ne me soucie pas plus de Conscience que d'une pinte de bonne bière’. Une soixantaine de ses compatriotes lui firent écho et se mirent à décocher des flèches par carquois entiers, d'abominables jurons – par les clous sanglants du Christ ! – manquant de peu d'abattre Unité et la sainteté”.

61 Pour une analyse générale des péchés, voir ci-dessous, chapitre 14, p. 501-519.

## DES PECHEURS ENDURCIS.

Dans tous les poèmes, le péché de loin le plus important associé aux clercs est celui de la convoitise. C'est un des enseignements de l'analyse lexicologique, mais la lecture des poèmes montre qu'elle est presque toujours en relation avec d'autres péchés, et plus généralement avec d'autres critiques. Dans l'esprit des poètes, tous les éléments de la perversion du clergé sont liés et tous ses membres sont touchés, du haut en bas de la hiérarchie.

L'analyse de la première moitié de *The Simonie* (vers 6-210 de la version A) est à cet égard éclairante<sup>62</sup>, puisque l'auteur s'attaque systématiquement aux différents membres du clergé séculier, depuis le pape jusqu'à l'acolyte, avant de se tourner vers les ordres monastiques et mendiants. Tous agissent par cupidité et, dans la version B du poème, ils sont même rendus responsables de la ruine de l'Angleterre<sup>63</sup>. Cependant, tout en dénonçant l'amour de l'argent dont font preuve les différents membres du clergé, l'auteur aborde plusieurs thèmes en relation avec cette cupidité. Pour le clergé séculier par exemple, il évoque l'absence de *Truthe* (Vérité) à la cour du pape (7-18), la soif de pouvoir (42-8), la débauche (49-68), la négligence des devoirs paroissiaux (96-102), l'ignorance (103-108), etc. Tous ces péchés (la luxure, l'orgueil...), et leurs conséquences se mélangent.

Dans *Piers Plowman*, de nombreux passages dénoncent la cupidité du clergé<sup>64</sup>, mais celui qui suit, tiré à nouveau du passus XX résume bien le sentiment du poète :

Thanne cam Coveitise and caste how he myghte  
Overcome Conscience and Cardinale Vertues  
And armed hym in avarice and hungriliche lyvede.  
His wepne was al wiles, to wynnen and to hiden  
With glosynges and with gabbynges he giled the peple.  
Symonye hym suede to assaille Conscience  
And preched to the peple, and prelates thei hem maden  
To holden with Antecrist, hir temporaltees to save<sup>65</sup>.

Il y a dans ce passage quelques termes significatifs, en particulier *Symonye* et *temporaltees*. La cupidité apparaît comme un élément essentiel de perversion ; parmi les péchés qui forment

---

<sup>62</sup> Voir l'analyse du poème, annexe 1, p. 608-609.

<sup>63</sup> B 253-58.

<sup>64</sup> Par exemple aux vers 1-20 du passus XIII ou 536-45 du passus XV. Pour la liste complète, voir l'analyse thématique en annexe.

<sup>65</sup> *Piers Plowman* B, XX 121-8 : "Alors vint Cupidité, qui se mit à élaborer des stratagèmes pour défaire Conscience et les Vertus Cardinales. Son armure était d'avarice, et il vivait dans la misère. Ses armes étaient les profits mal acquis et dissimulés ; il trompait les gens avec des comptes trafiqués et des mensonges. Dans l'assaut contre Conscience, son adjoint était Simonie. Par ses sermons, il amenait les gens à accepter comme prélats des hommes qui s'étaient fait complices de l'Antéchrist pour préserver la valeur temporelle de leur charge".

l'armée de l'Antéchrist, c'est bien *Coveitise* qui mène le clergé (le terme *prelates* semble ici avoir un sens général<sup>66</sup>). Dans la version C, cette dénonciation de la cupidité est encore plus nette, dès le prologue, avec l'accusation que *Conscience* profère à l'égard du clergé. Il utilise un *exemplum* biblique pour appuyer son propos :

I leue by oure lord for loue of youre coveitise,  
That al the world be the wors, as holy writ telleth  
What cheste and meschaunce to the children of Israel  
Ful on hem that fre were thorwe two fals prestis<sup>67</sup>.

La convoitise est souvent associée à d'autres péchés. Le passage cité en ouverture de cette partie a montré que si *Sleuthe* était un moteur majeur de la perversion des prêtres, ces derniers étaient vus comme des êtres cupides. Plus loin, les frères apparaissent comme les serviteurs d'*Envye* (vers 273-76). Au passus V, dans la mise en scène des confessions des péchés, le clergé s'était déjà retrouvé dans celle de *Wrathe* (vers 135-179)<sup>68</sup> et de *Sleuthe* (vers 416-422). Tout cela correspond aux éléments repérés dans l'analyse lexicologique, à l'exception peut-être de la présence plus importante de la luxure.

Nous observons des corrélations avec d'autres thèmes, souvent identiques à ceux que l'on retrouve dans *The Simonie*<sup>69</sup>. Ils seront abordés au fur et à mesure de cette étude. Mais il y a des nuances. Par exemple, l'accent est dans *Piers* davantage mis sur l'association avec la connaissance. Dans le long discours d'*Anima* au passus XV, qui offre un étonnant panorama des différentes critiques du clergé, un des liens essentiels est celui de la corruption matérielle et de la corruption de la connaissance, résumé dans une adresse lapidaire :

Right so manye preestes, prechours and prelates  
Ye ben enblanched with *bele paroles* and with clothes,  
Ac youre werkes and wordes therunder aren ful wolveliche<sup>70</sup>.

L'association entre la parole et les vêtements qui fait écho aux *werkes and wordes* de la ligne suivante, révèle à quel point les différents enjeux sont reliés, en particulier par la question de la charité et inversement de l'hypocrisie ; cette dernière est renforcée par l'allusion à Matthieu

---

66 Pour les difficultés soulevées par ce terme, voir ci-dessus, p. 303.

67 *Piers Plowman* C, Prol. 103-6 : "Je crois, par notre Seigneur, qu'à cause de votre amour pour la cupidité, le monde entier va de mal en pis ; les Ecritures nous disent quelles furent la dissension et l'infortune des enfants d'Israel qui étaient libres, à cause de deux prêtres".

Cet *exemplum* est tiré de I Rois 1-4, qui raconte l'histoire d'Ophni et de Phineas. Siegfried Wenzel a montré qu'il était souvent utilisé dans les sermons d'admonestation au clergé à l'époque de Langland ("Eli and His Sons", *YLS* 13, 1999, p. 137-152).

68 Dans la confession de *Wrathe*, il y a un lien important avec la convoitise.

69 À cet égard, il y a par exemple les vers 97-99 du prologue qui relient la négligence des devoirs paroissiaux à la convoitise des richesses et du pouvoir. Voir ci-dessous, chapitre 9, p. 352-354.

70 *Piers Plowman* B XV, 114-6 : "Prêtres, prêcheurs ou prélats, vous êtes nombreux à apparaître de même éclatants de blancheur avec vos *bele paroles* et vos beaux habits ! Mais par en dessous, vos actions et vos motivations trahissent les loups que vous êtes".

7 : 15 sur les loups dans la bergerie<sup>71</sup>. L'union de la convoitise et de la connaissance apparaît aussi dans le discours de *Studie* au passus X, et nous verrons qu'elle est fondamentale, tant dans la perception des perversions du clergé que dans celle de la connaissance<sup>72</sup>.

Dans *Mum*, un long passage condense les liens déjà repérés :

There is a volume of visitacion of viftene leves  
How persones and prestis been y-passid ouer  
Thorough fauour of fangyng and no faute amendid,  
But liggen at london in lorden courtz  
And pleyen lille for lalle with many levde kitte.  
Thay lusten for to lerne of lettrure no ferther  
Thenne to the lesson of laudate al thaire life-dayes,  
Forto preche thaire parroisshe how pernelle is arayed  
And with the tolle of the tithing fetisly a-tired.  
Thay been losers of the lawe and lewde men maken  
The bolder for thaire badnes and breke the tenne hestes. (...)  
Yit is there a paire of pamphilettz of prelatz of the royaulme  
Yn the bottume of the bagge , how boldely thay ride,  
Thees persones and thees prebendiers pluralite that hauen,  
Poperyng on thaire palefrays fro oone place to an other,  
And lernen to lede ladies and lewed men envien  
To do al thing as thay do as by thaire deedes proueth.  
Thay autorisen with argumentz and allegen for thaym  
That of oon kinde alle came there can no man seye other.  
Thus leden thay thaire lyves in lustes and in sportes,  
And spenden on thaire speciales that thay spare shuld  
For pouraile of thaire parroishens and present to be among thaym  
Forto salue thaire shepe whenne thay sike were<sup>73</sup>.

Les accusations sont denses contre le clergé séculier : l'absentéisme (vers 1356) dans les mêmes termes que dans *Piers Plowman* (Prol 83-6), la débauche (autant sexuelle que vestimentaire), l'ignorance et de la mauvaise influence sur les laïcs. Les critiques portent

---

<sup>71</sup> Ce parallèle est en général réservé aux ordres mendiants.

<sup>72</sup> À laquelle sera consacré la quatrième partie. L'analyse de la critique des ordres mendiants est à cet égard fondamentale. Dans le *Crede*, une des principales associations est le péché d'orgueil, relié au thème de l'hypocrisie (voir ci-dessus, p. 306).

<sup>73</sup> *Mum and the Sothsegger*, 1353-81 : "Il y a un volume de quinze pages de la visite épiscopale, sur la manière dont les prêtres sont surveillés par la faveur de la corruption et sans qu'aucun tort soit réparé ; ils se tiennent à Londres dans les cours des seigneurs et lutinent avec des gamines ignorantes. Ils ne désirent pas davantage apprendre quelque savoir que d'aller à la leçon des *laudate* tous les jours de leurs vies pour prêcher à leurs paroissiens sur la manière dont Pernelle s'arrange ; et ils s'habillent élégamment avec le produit de la dîme. Ce sont des violateurs de la loi et ils rendent les ignorants fiers de leur méchanceté et en rupture des Dix Commandements. (...) Il y a encore dans le fond du sac une paire de pamphlets sur les prélats du royaume, sur la manière dont ils chevauchent fièrement, ces curés et ces prébendiers qui ont des bénéfices multiples, trotant sur leurs palefrois d'un lieu à l'autre, apprenant à conduire les dames et enviant les laïcs de faire tout ce qu'ils font, comme leurs actions le montrent. Ils déclarent, avec autorités à l'appui et en exemples – et les défendent – que tous viennent d'une seule nature, et que personne ne peut dire le contraire. Ainsi, ils mènent leurs vies dans les plaisirs et les divertissements, et dépensent pour leurs maîtresses ce qu'ils devraient garder pour les pauvres de leurs paroisses ; [ils devraient être] présents parmi eux pour guérir leurs brebis quand elles sont malades".

aussi sur la pluralité des bénéfices, l'adoption d'un mode de vie réservé aux seigneurs laïcs et le manque de charité. Mais le lien avec la connaissance se révèle encore : les clercs justifient leur mode de vie par une démonstration de nature théologique (vers 1376-77)<sup>74</sup>. Les exemples de thèmes présentés portent à la fois sur la description des différentes perversions, et sur leurs conséquences.

#### UN MODE DE VIE USURPE.

Les poètes condamnent chez les clercs l'usurpation du mode de vie des (riches) laïcs. À plusieurs reprises déjà, nous avons rencontré les fréquentes accusations sur la luxure, surtout dans *Simonie* et dans *Mum*. Un autre thème important, et classique, est l'amour de la chasse et des beaux chevaux<sup>75</sup>. La prophétie de *Conscience* au passus III de *Piers* contient de fortes allusions à la chasse :

Prestes and persons with *Placebo* to hunte,  
And dyngen upon David eche day til eve.  
Huntynge or haukyng if any of hem use,  
His boost of his benefice worth bynomen hym after<sup>76</sup>.

Le poète opère dans cet extrait un retournement des valeurs laïques et cléricales. Il utilise en effet le vocabulaire de la chasse pour montrer que les prêtres doivent accomplir leurs devoirs spirituels. L'amour des beaux vêtements et celui de la bonne chère sont également des thèmes récurrents. Par exemple, dans l'attaque de *Sleuthe* et des prêtres déjà citée, ces derniers apparaissent accoutrés de manière ridicule. Dans *The Simonie*, la pénitence accomplie par les moines ne semble pour le moins pas très douloureuse :

This is the penaunce that monekes don for ure lordes love :  
Hii weren sockes in here shon, and felted botes above ;  
He hath forsake for Godes love bothe hunger and cold ;  
But if he have hod and cappe fured, he his noht i-told  
in covent ;  
Ac certes wlaunknesse of wele hem hath al ablent<sup>77</sup>.

Le clergé régulier est la principale cible ce type d'attaques, même si les poètes ne sont pas en reste à l'égard des séculiers. Dans *Simonie* et *Piers Plowman*, les accusations sont similaires :

---

<sup>74</sup> Barr, *Tradition*, p. 351.

<sup>75</sup> Cf. Mann, *Chaucer and Medieval Estate Satire*, *op. cit.*, p. 24 et note 29, p. 221.

<sup>76</sup> *Piers Plowman* B III 311-14 : "Les prêtres de paroisse et les curés chasseront avec l'appel 'je plairai à Dieu', et s'exerceront au tir toute la journée avec une seule cible – le Livre des Psaumes, j'entends. S'ils se complaisent à chasser réellement, au faucon, ou à courre, ils devront faire une croix sur les bénéfices qu'ils détiennent".

<sup>77</sup> *The Simonie* A, 145-50 : "Voici la pénitence que les moines accomplissent pour l'amour de notre Seigneur : ils portent des chaussettes dans leurs chaussures, et ont des bottes feutrées par eux au-dessus. Ils ont abandonné pour l'amour de Dieu à la fois la faim et le froid ; à moins qu'il n'ait une capuche et une cape fourrées, il n'est pas estimé dans le couvent ; mais en vérité, l'orgueil dans la prospérité les a tous aveuglés".

And thise abbotes and priours don aghein here rihtes ;  
 Hii riden wid hauk and hound, and contrefeten knihtes ;  
 Hii sholde leve swich pride, and ben religious ;  
 And nu is pride maister in everich ordred hous ;  
 i-wis,  
 Religioun is evele i-holde and fareth the more amis<sup>78</sup>.

Ac now is Religion a rydere, a romere by stretes,  
 A ledere of lovedayes and a lond buggere,  
 A prikere on a palfrey fro manere to manere,  
 An heep of houndes at his ers as he a lord were;  
 And but if his knave knele that shal his coppe brynge,  
 He loureth on hym and asketh hym who taughte hym curteisie<sup>79</sup>.

Ces accusations se retrouvent dans *Mum*<sup>80</sup>, et ce passage est à comparer par exemple avec le portrait du moine dans les *Canterbury Tales* de Chaucer<sup>81</sup>. Ce type d'attaques était très courant. Nous les retrouvons même sous la plume de bénédictins, dans un louable souci d'autocritique<sup>82</sup>. Dans *Pierce the Ploughman's Crede*, ce même type d'attaques est développé à l'encontre des frères :

Ner Fraunceis or Domynik other Austen ordeynide  
 Any of this dotardes doctur to worthe,  
 Masters of dyvinitie her matens to leue,  
 And chereliche as a cheueteine his chambre to holden  
 With chymene and chapell and chesen whan him liste,  
 And serued as a souereine and as a lorde sitten<sup>83</sup>.

Cette critique des religieux est à mettre en relation avec une attaque de portée beaucoup plus générale, celle du manquement à leur règle. Les ordres religieux sont spécifiquement attaqués pour leur négligence de la règle. Dans *The Simonie*, la question est évoquée de manière générale, puisque l'auteur insiste surtout sur leur mode de vie ; mais dans *Piers*, nous

---

78 *The Simonie* A, 121-26 : "Et ces abbés et ces priours agissent contre leurs droits. Ils chevauchent avec des faucons et des chiens et imitent les chevaliers. Ils devraient laisser un tel orgueil, et être religieux. Maintenant, l'orgueil est maître dans chaque maison religieuse ; en vérité, les ordres religieux sont désormais mal vus, et cela va de mal en pis".

79 *Piers Plowman* B, X 303-8 : "De nos jours, cependant, la vie religieuse se réduit à chevaucher, à errer dans les rues de la cité, à présider aux jours de règlement ou à jouer les propriétaires terriens. Un moine [suivra la chasse] à cheval, de manoir en manoir, suivi de sa meute de chiens tout comme s'il était noble. Et à moins que son serviteur, lui apportant sa boisson, ne mette un genou en terre, il lui jette un regard furieux et lui demande où il a appris la courtoisie".

80 Vers 536-9.

81 *Canterbury Tales*, *General Prologue*, I 165-207. Cf. Mann, *Chaucer and Medieval Estate Satire*, *op. cit.*, p. 17 et suiv.

82 Cf. R. M. Haines, "Social, Political and Religious Impressions from Some Late Medieval Sermons Collections", dans *idem*, *Ecclesia Anglicana. Studies in the English Church of the latter Middle Ages*, Toronto, 1989, p. 201-221, p. 206. Il cite un sermon bénédictin du début du XV<sup>e</sup> siècle (MS Bodley 649).

83 *Pierce the Ploughman's Crede*, 579-84 : "Ni François, ni Dominique, ni Augustin n'ont ordonné à aucun de ces fous de devenir docteurs ; maîtres en théologie, ils abandonnent leurs matines et restent princièrement, comme des seigneurs, dans leurs appartements, [qui ont] une cheminée et une chapelle ; ils choisissent leurs horaires, sont servis comme des princes et se tiennent comme des seigneurs".

avons vu avec l'étude du vocabulaire à quel point les correspondances entre les ordres et leur règle étaient importantes<sup>84</sup>. Plusieurs passages portent sur cette question, dont celui-ci :

Amonges rightful religious this rule sholde be holde.  
Gregorie, the grete clerk and the goode pope,  
Of religioun the rule reherseth in his Morales  
And seith it in ensample for thei sholde do therafter :  
'Whan fisshes failen the flood or the fresshe water,  
Thei deyen for droughte, whan thei drie ligge' ;  
Right so religion roileth and sterveth  
That out of covent and cloistre coveiten to libbe<sup>85</sup>.

Respecter la règle, c'est respecter la clôture : les moines doivent être retirés du monde. Cette idée réapparaît dans la présentation de l'idéal des saints du désert par Langland au passus XV (vers 272-317), ainsi qu'au passus V, où *Wrathe*, dans sa confession, évoque le fait qu'il n'est pas resté chez les moines à cause de leur trop grande observance de la règle (vers 167-179). L'idéal monastique était encore bien vivant à l'époque de Langland. Il y a par exemple un engouement réel (même s'il est relatif en nombre) pour les Chartreux – ordre qui observe rigoureusement la règle – en Angleterre. Durant la période considérée, ils sont les seuls à fonder des maisons supplémentaires (5 entre 1350 et 1420)<sup>86</sup>. L'auteur de *Mum* oppose la valeur des fondateurs aux contemporains débauchés plus qu'il n'évoque le respect de la règle proprement dite (vers 540-52) ; le reproche est donc du même ordre.

Ces différents reproches sont dans l'ensemble assez traditionnels. Le clergé est corrompu et dévie de sa voie. Mais même dans ces critiques conventionnelles, il y a des éléments d'adaptation, et leur utilisation n'est pas complètement coupée de la réalité, comme le montre par exemple le parallèle avec l'engouement pour les Chartreux. Le même constat vaut pour la faillite de la charité ecclésiastique.

## 2. La faillite de la charité cléricale.

L'attaque des divers péchés du clergé, et en particulier de sa convoitise, est indissociable de la question de la charité. Cette dernière constitue la justification essentielle de

---

<sup>84</sup> Voir ci-dessus, chapitre 7, p. 304.

<sup>85</sup> *Piers Plowman* B, X 289-96 : "Quant aux dignes membres des ordres religieux, voici la règle qu'ils devraient respecter. Grégoire, qui fut un grand érudit et un bon pape, posa les principes de la vie religieuse dans son traité, les *Moralia*, et voici l'image qu'il utilise comme exemple à suivre : 'Quand les poissons sont hors de l'eau salée ou fraîche et se trouvent échoués à sec, ils meurent de la sécheresse'. De la même manière, les membres des ordres religieux s'égarent et meurent quand ils désirent vivre ailleurs que dans leur couvent ou dans leur cloître". Cette citation ne vient pas des *Moralia* de Grégoire. Elle n'a pas été identifiée précisément.

<sup>86</sup> Swanson, *Church and Society*, *op. cit.*, p. 269. Selon lui, cet engouement est surtout lié au fait que les Chartreux représenteraient un modèle pour la dévotion laïque, mais ce n'est pas incompatible avec un idéal monastique rigoureux.

l'existence du clergé. De fait, la charité peut-être considérée comme un des fondements de la société médiévale :

“L’Occident médiéval pense le lien social comme *caritas*, c’est-à-dire comme amour de nature spirituelle... La *caritas* est un lien qui nous fait aimer Dieu et tous les autres Chrétiens à travers Dieu. Elle permet de se représenter la reproduction de la société sous forme d’un ‘engendrement spirituel’ que le prêtre effectue au moment du baptême... et qu’il réitère constamment par l’eucharistie”<sup>87</sup>.

L’analyse des poèmes, et en particulier de *Piers Plowman*, révèle une tension entre ce principe englobant et ses manifestations concrètes. Du point de vue du clergé, les poètes dénoncent l’écart de plus en plus grand entre le discours fondé sur la charité dont il se réclame, et ses actes.

Dans *Simonie* et *Mum*, cette critique est surtout implicite. Elle est surtout développée contre les ordres religieux :

For if there come to an abey to pore men or thre,  
And aske of hem helpe par seinte charité,  
Unnethe wole any don his ernde other yong or old,  
But late him coure ther al day in hunger and in cold,  
and sterve.  
Loke what love ther is to God, whom theih seien that hii serve<sup>88</sup>.

Thenne passid I to priories and personages many,  
To abbeyes of augustyn and many hooly places,  
There prestz and prelatz were parfityly y-closid  
To singe and to reede for alle cristen soules.  
But for I was a meen man I might not entre ;  
For though the place were y-pighte for poure men sake  
And eke funded there-fore yit failen thay ofte  
That thay doon not eche day do beste of alle.  
(*Mutauerunt caritatem in cupiditatem. Sapiencia*)  
For the fundacion of the fundours ment  
Was groundid for god-is men, though hit grete serue.  
Thay koueiten no comers but yf thay kunne helpe  
Forto amende thaire mynstre and to maynteyne thaire rente,  
Or in worke or in worde waite thaire profit,  
Or elles entreth he not til thay haue y-sopid.  
Thus thaire portier for my pourete putt me thens,  
And grauntid me of his goodnesse to go where me luste  
And to wandry where I wolde withoute the gates<sup>89</sup>.

---

87 A. Guerreau-Jalabert, “Le temps des créations, XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles”, dans M. Sot, A. Guerreau-Jalabert et J. P. Boudet, *Histoire culturelle de la France I, Le Moyen Âge*, Paris, 1997, p. 168-9. Voir également son article “Parenté”, *DROM*, p. 861-76.

88 *Simonie* A, 127-32 : “Car si deux ou trois pauvres arrivent à une abbaye et demandent [aux moines] de l’aide par la sainte charité, il n’y aura personne pour transmettre sa commission, jeune ou vieux ; on les laissera blottis tout le jour dans la faim et le froid, et mourir. Regardez quel est leur amour pour Dieu, eux qu’ils disent servir”.



L'accusation est similaire dans les deux poèmes. Les moines – et les chanoines réguliers – négligent une de leurs occupations premières : prendre soin des pauvres. Pour l'auteur de *Mum*, cette accusation est valable pour tous les membres du clergé, mais elle s'applique particulièrement aux ordres réguliers, et c'est pourquoi le lien est si important avec les fondateurs des ordres qui apparaissent à ce moment précis. C'est par ce biais que s'effectue la réflexion de l'auteur sur le gouffre qui sépare le principe fondamental présidant à la fondation des ordres – la charité – et les pratiques observées. Cette réflexion est cependant bien davantage à l'œuvre dans *Piers Plowman*.

Dans le poème de Langland, le thème de la charité dépasse largement la question des aumônes, bien que ces dernières soient importantes<sup>90</sup>. Développée dès le passus I par *Holy Chirche*, la charité apparaît bien comme un principe englobant, associée à l'amour et à la compréhension intime du divin. Il est d'abord évoqué à propos du clergé :

Forthi chastite withouten charite worth cheyned in helle ;  
 It is as lewed as a lampe that no light is inne.  
 Manye chapeleyns arn chaste, ac charite is aweye ;  
 Are none hardere than hii whan hii ben avaunced.  
 Unkynde to hire kyn and to alle Cristene,  
 Chewen hire charite and chiden after moore –  
 Swich chastite withouten charite worth cheyned in helle  
 Manye curatours kepen hem clene of hire bodies ;  
 Thei ben acombred with coveitise, thei konne noght out crepe,  
 So harde hath avarice yhasped hem togideres.  
 And that is no truthe of the Trinite, but tricherie of helle,  
 And lernynge to lewed men the latter for to deele  
 For thise ben wordes writen in the Euaungelie :  
*Date, et dabitur vobis* – for I deele yow alle.  
 And that is the lok of love that leteth out my grace,  
 To conforten the carefulle acombred with synne<sup>91</sup>.

---

89 *Mum and the Sothsegger*, 536-52 : “Je me rendis alors dans de nombreux prieurés et cures, dans les abbayes des Augustins et de nombreuses places saintes, où les prêtres et les prélats étaient parfaitement enclos, afin de chanter et lire pour toutes les âmes chrétiennes. Mais comme j'étais un homme pauvre, je ne pus entrer ; car bien que le lieu ait été fondé pour le soutien des pauvres, ainsi fondés, [ces religieux] ont pourtant souvent échoué à agir chaque jour pour le mieux de tous. (*Ils ont transformé la charité en cupidité. Sagesse*). Car les fondations, dans l'intention des fondateurs étaient faites pour les hommes de Dieu, bien que cela serve les grands. Ils ne convoitent pas de visiteurs, sauf si ceux-ci peuvent contribuer à améliorer leurs églises, à maintenir leur revenu, ou à servir à leur profit en actes ou en paroles ; sinon, [les visiteurs] n'entrent pas jusqu'à ce qu'ils aient dîné. Ainsi leur portier me jeta dehors à cause de ma pauvreté, en m'accordant dans sa bonté d'aller là où il me plaisait et d'errer où je voulais en dehors des portes”.

La citation en latin ne se trouve pas dans le livre de la Sagesse (Barr, *Tradition*, p. 316-17).

90 On retrouve d'ailleurs la même accusation que dans les deux autres poèmes, par exemple aux vers 76-86 du passus X.

91 *Piers Plowman* B, I 188-203 : “De plus, la chasteté sans la charité, finira enchaînée en Enfer ; elle est complètement inutile, comme une lampe sans lumière. Bien des prêtres sont chastes, mais totalement dénués de charité. En fait, quand ils s'élèvent dans la hiérarchie, il n'y a personne qui soit plus près de ses sous ! Ils peuvent être tout à fait désagréables avec leur parentèle, aussi bien qu'avec le reste des Chrétiens. Ils dévorent leur ‘charité’ et ensuite criaillent pour en avoir encore plus. Cette chasteté sans charité finira sans nul doute enchaînée en Enfer. De

Nous observons dans ces vers un va-et-vient constant entre le concept de charité et ses manifestations concrètes. Dans l'esprit du poète, ces deux aspects sont inséparables. La charité matérielle, mise en exergue aux vers 190-1, découle de la charité spirituelle, la vertu théologale, comme en témoigne son opposition à la chasteté formelle ainsi que les trois derniers vers. La chasteté n'est donc justifiée que dans la mesure où elle est soutenue par le lien spirituel qu'est la charité.

Dans cette optique, le thème de la charité est longuement développé au passus XV. Aux vers 165-257, *Anima* dresse au rêveur, à sa demande, le portrait de *Charite*<sup>92</sup>. Il est significatif que ce portrait survienne au sein d'une discussion d'ordre général sur l'institution ecclésiastique et les défaillances du clergé. Langland insiste avant tout sur le principe qui structure l'institution. Le portrait est fondé sur I Corinthiens 13, particulièrement les versets 4-7<sup>93</sup> ; il en constitue une longue paraphrase adaptée à la société contemporaine, comme le suggèrent ces extraits :

Charite, quod he, ne chaffareth noght, ne chalangeth, ne craveth ;  
 As proud of a peny as of a pound of golde,  
 And is as glad of a gowne of a gray russet  
 As of a tunycle of Tarse or of trie scarlet (...)  
 For I have seyen hym in silk and som tyme in russet,  
 Bothe in grey, and in grys, and in gilt harneis  
 And as gladliche he it gaf to gomes that it neded.  
 Edmond and Edward, either were kynges  
 And seintes yset – stille charite hem folwede.  
 I have yseyen charite also syngen and reden,  
 Riden, and rennen in raggede wedes;  
 Ac biddynge as beggeris biheld I hym nevere.  
 Ac in riche robes ratherest he walketh  
 Ycalled and ycrymled and his crowne yshave.  
 And in a freres frokke he was yfounden ones  
 Ac il is fern ago, in Seint Fraunceis tyme ;  
 In that secte siththe to selde hath he ben knowen.  
 Riche men he recomendeth, and or hir robes taketh  
 That withouten wiles ledeth hir lyves :  
 In kynges court he cometh ofte, ther the conseil is trewe ;  
 Ac if coveitise be of the conseil he wol noght come therinne.

---

nombreux curés restent chastes – physiquement. Mais leur convoitise pèse sur eux d'un tel poids qu'ils ne peuvent s'en dégager, tant l'avarice les lie. Cela, ce n'est pas la foi qui nous vient de la Trinité, mais la tricherie de l'enfer et un mauvais exemple aux ignorants, à qui il enseigne que l'on peut tarder à donner. Car l'Évangile dit : *Donnez, et il vous sera donné* (Lc 6 : 38), car je suis celui qui donne à tous. Le don est la clé qui ouvre la porte de l'amour, à travers laquelle la grâce trouve son chemin pour apporter la consolation aux âmes anxieuses accablées par leurs péchés".

<sup>92</sup> Cette définition survient après les différentes définitions de la 'bonne' pauvreté par *Pacience* au passus XIV.

<sup>93</sup> "La charité est longanime ; la charité est serviable ; elle n'est pas envieuse ; la charité ne fanfaronne pas, ne se rengorge pas ; elle ne fait rien d'inconvenant, ne cherche pas son intérêt, ne s'irrite pas, ne tient pas compte du mal ; elle ne se réjouit pas de l'injustice, mais elle met sa joie dans la vérité. Elle excuse tout, croit tout, espère tout, supporte tout" (Bible de Jérusalem).

In court amonges japeris he cometh but selde,  
For braulynge and bakbitynge and berynge of fals witnesse<sup>94</sup>.

Selon *Anima*, la charité peut (et doit) se retrouver chez n'importe qui, les riches comme les pauvres. La charité est bien l'affaire de tous, même si elle est d'abord une obligation pour les nantis. Cependant, l'accent est mis négativement sur le clergé, encore plus que sur les riches<sup>95</sup>. Ce n'est pas innocent si *Anima* choisit de faire référence à des saints royaux, Édouard († 870) et Edmond († 1066) et non ecclésiastiques. Le clergé ne connaît pas *Charite* intimement, à l'inverse de *Piers* lui-même (vers 198-204). Ensuite, aucune catégorie n'est épargnée ; les vers cités ci-dessus évoquent les ordres mendiants, mais *Anima* précise ensuite que la charité ne se rencontre plus très souvent parmi les membres du clergé, en particulier les riches prélats :

Amonges erchebisshopes and other bisshopees and prelates of Holy Chirche  
For to wonye with hem his wone was som tyme,  
And Cristes patrimonye to the poore parcelmele dele.  
Ac avarice hath the keyes now and kepeth for his kynnesmen  
And for his seketoures and his servaunts, and som for hir children<sup>96</sup>.

La métaphore du trésor et des clés constitue un écho au discours d'*Holy Chirche* du passus I, mais plus encore à la conception commune selon laquelle les vrais propriétaires des biens de l'Église sont les pauvres<sup>97</sup>, à cause du principe de charité.

Dans la version C, Langland est encore plus clair ; il identifie la charité à l'Église :

"What is holy church, chere frende" ? quod y.  
"Charite", he saide ;  
Lief and loue and leutee in o byleue and lawe...<sup>98</sup>.

---

<sup>94</sup> *Piers Plowman* B, XV 165-9 et 220-38 : "Charité, dit-il, ne se mêle pas de commerce, ne se soucie pas de faire valoir ses droits, ne réclame rien ; il se satisfait aussi aisément d'un simple penny que d'une livre d'or, il apprécie autant une robe de bure grise qu'un habit de Tarse ou d'écarlate de la meilleure qualité. (...) J'ai vu Charité vêtue de soie et parfois vêtue de bure : je l'ai vu en laine grise et en petit-gris et parfois en armure dorée. Mais quoi qu'il porte, il donne chaleureusement l'aumône à ceux qui sont dans le besoin. Pensez à Edmond et Édouard – tous deux étaient rois, tous deux considérés comme des saints : Charité marchait sans cesse à leurs côtés ! J'ai vu aussi Charité chantant la messe et lisant les psaumes. Je l'ai vu à cheval et je l'ai vu à pied, en guenilles. Mais je ne l'ai jamais rencontré demandant l'aumône comme un mendiant ! Je l'ai vu plus souvent vêtu de riches habits, portant une chape, la tête ointe et tonsurée. On a pu le trouver jadis portant le froc d'un frère ; mais c'était il y a longtemps, au temps de Saint François ; depuis, on l'a rarement vu fréquenter cet Ordre-là ! De fait, il voit les riches d'un bon oeil et il accepte volontiers leurs dons en vêtements - pourvu qu'ils mènent une vie sans tâche : *Beatus est dives qui...* Il se rend souvent à la cour des rois, à condition que le conseil y soit formé d'hommes justes et honnêtes ; mais si cupidité siège au conseil, Charité refuse de se montrer. On le voit rarement parmi les phraseurs de mauvais aloi de la cour, [dont il n'apprécie pas] les querelles, les calomnies et les mensonges".

<sup>95</sup> Dont on a vu qu'ils n'étaient par ailleurs pas épargnés, en particulier par *Pacience*. Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 158-161.

<sup>96</sup> *Piers Plowman* B, XV 244-9 : "Jadis, Charité avait coutume de demeurer parmi les archevêques, les évêques, et autres prélats de la Sainte Église et de partager avec les pauvres le trésor terrestre du Christ. Mais, de nos jours, c'est Avarice qui détient les clés du coffre et réserve ce trésor à sa parentèle, à ses exécuteurs et à ses serviteurs, et parfois même à leur progéniture".

<sup>97</sup> Cf. M. Rubin, *Charity and Community in Medieval Cambridge*, Cambridge, 1987, p. 63.

Ce passage illustre à merveille la conception fondamentale définie au début de ce paragraphe selon laquelle l'Église chrétienne est façonnée par l'importance de la vertu de la charité, identifiée à l'amour divin. Dans la suite du poème, Langland revient encore de manière détaillée sur cette conception, en particulier par le biais de l'allégorie complexe de l'arbre de Charité :

“Now faire falle yow, quod I tho, for youre faire shewyng !  
 For Haukyns love the Actif Man evere I shal yow lovy.  
 Ac yit am I in a weer what charite is to mene”.  
 “It is a ful trie tree, quod he, trewely to telle.  
 Mercy is the more therof; the myddul stok is ruthe ;  
 The leves ben lele wordes, the lawe of Holy Chirche ;  
 The blosmes beth buxom speche and benigne lokynge ;  
 Pacience hatte the pure tree, and pore symple of herte,  
 And so thorough God and thorough goode men groweth the fruyt Charite”<sup>99</sup>.

L'auteur de *Piers*, plus que les autres, dénonce le hiatus entre le principe fondamental de justification de l'Église institutionnelle et le comportement perçu du clergé. Cette dénonciation est peut-être à rapprocher du fait que dans les derniers siècles du Moyen Age, les laïcs se préoccupent de plus en plus de la gestion de la charité dans ses manifestations concrètes, surtout en milieu urbain ; ce souci n'est plus seulement individuel mais aussi institutionnel<sup>100</sup>. En ce sens, mais la plus grande prudence est de mise, le poème de Langland constitue peut-être la traduction de l'évolution d'un sentiment qui conduit les laïcs à penser que le clergé participe moins à l'accomplissement d'un lien social et spirituel fondateur. Dans ce cadre, la nécessité de l'exemplarité du clergé n'en est que plus cruciale.

### 3. De l'exemplarité.

Ac of curatours of Cristen peple, as clerkes bereth witnesse,  
 I shal tellen it for truthes sake – take hede whoso liketh !  
 As holynesse and honeste out of Holy Chirche spreadeth  
 Thorough lele libbynge men that Goddes lawe techen  
 Right so out of Holy Chirche alle yveles spreadeth  
 There inparfit preesthode is, prechours and techeris.  
 And se it by ensauple in somer tyme on trowes :

98 *Piers Plowman* C, XVII 124-26 : “Qu'est-ce que la sainte Église, cher ami ?” demandai-je. “La charité, dit-il ; la vie, l'amour et la fidélité en une foi et une loi...”.

99 *Piers Plowman* B, XVI 1-9 : “Soyez béni pour votre beau discours, dis-je alors. Pour l'amour de Haukin l'homme actif, je me considérerai toujours comme votre ami dévoué. Pourtant, je suis encore bien perplexe sur la signification exacte de Charité’. ‘En vérité, dit-il, c'est un arbre tout à fait particulier. Ses racines sont miséricorde et son tronc est compassion. Les feuilles sont le langage digne de foi, la loi de la Sainte Église. Les fleurs sont paroles aimables et airs bienveillants. L'arbre lui-même se nomme Patience et humble simplicité de coeur. Et c'est ainsi, grâce à Dieu et aux hommes de bien, que pousse le fruit de Charité’”. Le dialogue est entre le narrateur et *Anima*.

100 Et plus généralement aux transformations même de la notion de charité comme œuvre. Voir Rubin, *Charity and Community*, op. cit., passim. ; Vauchez, “Les voies du salut dans l'Église latine”, dans *Histoire du Christianisme des origines à jours, tome VI, Un temps d'épreuves (1274-1449)*, dir. A. Vauchez et M. Mollat, Paris, 1990, p. 414-47, p. 423-5.

Ther some bowes ben leved and some bereth none  
 Ther is a meschief in the more of swiche manere bowes.  
 Right so persons and preestes and prechours of Holi Chirche  
 Is the roote of the right feith to rule the peple ;  
 Ac ther the roote is roten, reson woot the sothe,  
 Shal nevere flour ne fruyt, ne fair leef be grene<sup>101</sup>.

La question générale de l'exemplarité du clergé, que soulèvent ces vers de manière dramatique, est fondamentale pour la compréhension des diverses critiques déjà abordées. Si le clergé n'est pas exemplaire, les fidèles ont moins de chances d'accéder au salut. Si ces vers sont parmi les plus frappants de *Piers*, c'est un thème qui revient constamment, surtout dans le passus XV<sup>102</sup>. La responsabilité du clergé pour le salut des âmes de tous est très lourde. Ce sont eux qui doivent transmettre la dimension spirituelle nécessaire au salut et protéger les laïcs du péché. Cette insistance sur l'exemplarité du clergé est à mettre en relation avec deux éléments qui nous paraissent importants, en dehors de la question de la charité. D'une part, il y a un lien fort avec la question de la connaissance, illustré par le fait que ces vers sont inclus dans un discours qui porte, entre autres, sur la question de l'ignorance du clergé. Nous avons vu que ce lien était fortement appuyé par Langland à propos de la dénonciation de la cupidité des clercs. D'autre part, la place du clergé dans la société est définie par sa fonction, comme en témoigne Trajan lorsqu'il compare les prêtres et des chevaliers au passus XI (vers 294-302)<sup>103</sup>.

L'auteur de *Mum* évoque l'exemplarité du clergé à deux reprises. Il constate l'existence d'un gouffre entre les agissements du clergé contemporain et les actions accomplies dans un temps passé et lointain (vers 642-51). Le parallèle est d'autant plus éloquent qu'il a auparavant fait appel aux martyrs pour étoffer sa démonstration :

Martires had more might and more mynde eeke,  
 And couthe more on clergie thenne cunne now a thousand.  
 But thereto I answeere as I am lerid :  
 Thou, lewed laudate, litel witte has.  
 Hit was for no cunnyng ne clergie nother

---

101 *Piers Plowman* B, XV 90-102 : "Mais en ce qui concerne les curés, pasteurs de la communauté chrétienne, comme les clercs en témoignent, je vais dire ce que je pense, pour l'amour de la vérité - et m'écoute qui veut ! De même que la sainteté et la vertu émanent de l'Église, à travers [l'exemple que donne] la vie des justes qui enseignent la loi de Dieu, de même, c'est à partir de l'Église que se répand le mal lorsqu'elle abrite des mauvais prêtres, de mauvais prêcheurs et enseignants. Regardez, par exemple, les arbres en été : les uns ont les branches couvertes de feuilles, d'autres en sont dénués ; quand c'est le cas, c'est que les racines sont rongées par quelque maladie. De même, les prêtres et les prêcheurs de l'Église sont la racine de la vraie foi avec laquelle la communauté peut être gouvernée. Mais la raison montre que, là où la racine est pourrie, ni fleur ni fruit ne pousseront jamais, ni l'aimable feuillage vert".

102 Les thèmes présents dans ces vers sont largement illustrés et développés dans la suite du passus.

103 Voir ci-dessous, chapitre 10, p. 385-386.

That thay chosid the deeth, but for derue loue  
And kindenes to oure creatour that creed vs alle,  
And for pure trouthe that thay taught euer<sup>104</sup>.

Dans le poème, ce passage est l'un des rares chargés d'une forte connotation spirituelle. Selon Helen Barr, cette association entre le clergé tel qu'il devrait être et les martyrs peut être rattachée aux idées des Lollards, dans la mesure où ces derniers étaient très attachés au martyre<sup>105</sup>. L'exemplarité du clergé, même dans ce poème pragmatique, revêt donc une forte dimension spirituelle. Mais, tout comme dans *Piers*, cette exemplarité s'inscrit dans un cadre social ; l'auteur le remarque de manière directe dans la dernière partie du poème :

For seurly sumtyme I sawe hit not late  
Yn cronicle of clerkez and kingz lygnees  
How prelatz of prouinces pride moste hatid  
For the theme that thay taughte was tachid on thaire hertz.  
Thay preched the peuple and prouyd hit thaymyself  
And were lanternes to lewed men to lyve thaym after.  
Thay pourchachid no prelacies with prince nother elles  
Thorough preyer ne povndes but thorough proufe of thayre workes<sup>106</sup>.

La fonction sociale du clergé est donc affirmée.

Les accusations concernant la question de l'exemplarité des prêtres se retrouvent souvent dans des textes d'origine variée. Parmi ces derniers, les *Canterbury Tales* de Chaucer fournissent des éléments de comparaison intéressants. Dans le prologue général, le poète dresse le portrait d'un prêtre de paroisse exemplaire, voire idéal, qui mérite d'être cité en partie :

A good man was ther of religioun,  
And was a povre persoun of a toun,  
But riche he was of hooly thought and werk.  
He was also a lerned man, a clerk,  
That Cristes gospel trewely wolde preche;  
His parissheis devoutly wolde he teche.  
Benynge he was, and wonder diligent,  
And in adversitee ful pacient,  
And swich he was ypreved ofte sithes.  
Ful looth were hym to cursen for his tithes,

---

104 *Mum and the Sothsegger*, 633-41 : "Les martyrs ont davantage de force et d'esprit, et ont plus de savoir que 1000 [personnes] maintenant. Mais à cela je réponds comme on me l'a appris : stupide *laudate*, tu as peu d'esprit. Ce n'était pas pour une connaissance ou un savoir qu'ils ont choisi la mort, mais pour un amour profond et une affinité avec notre créateur qui nous a tous façonnés, ainsi que pour cette pure vérité qu'ils ont toujours enseignée".

105 H. Barr, *Signes and Sothes : Language in the Piers Plowman tradition*, Oxford, 1994, p. 106-107.

106 *Mum and the Sothsegger*, 1744-51 : "... assurément, j'ai vu récemment dans les chroniques des clercs et des lignées des rois comment les prélats des provinces haïssaient l'orgueil car le thème qu'ils enseignaient était attachés à leur cœur. Ce qu'ils prêchaient aux gens, ils le montraient eux-mêmes et ils étaient des lumières pour les ignorants afin que ces derniers vivent selon leur exemple. Ils n'achetaient pas de nomination d'un prince ou de quelqu'un d'autre, par leurs prières ou de l'argent, mais par la preuve de leurs actes".

But rather wolde he yeven, out of doute,  
 Unto his povre parisshe aboute  
 Of his offryng and eek of his substaunce.  
 He koude in litel thyng have suffisaunce.  
 Wyd was his parisshe, and houses fer asonder,  
 But he ne lefte nat, for reyn ne thonder,  
 In siknesse nor in meschief to visite  
 The ferreste in his parisshe, muche and lite,  
 Upon his feet, and in his hand a staf.  
 This noble ensample to his sheep he yaf,  
 That first he wroghte, and afterward he taughte (...).  
 He sette nat his benefice to hyre  
 And leet his sheep encombred in the myre  
 And ran to Londoun unto Seinte Poules  
 To seken hym a chaunterie for soules,  
 Or with a bretherhed to been witholde;  
 But dwelt at hoom, and kepte wel his folde,  
 So that the wolf ne made it nat myscarie ;  
 He was a shepherde and noght a mercenarie<sup>107</sup>.

Les échos avec les exigences de Langland sont nombreux<sup>108</sup>. Le prêtre décrit dans ces vers est charitable, vit comme il l'enseigne, ne s'absente pas à Londres et ne se comporte pas comme un loup mais comme un berger. Le parallèle est d'autant plus intéressant, que Chaucer nous offre là un portrait positif du prêtre et il faut s'interroger sur la manière dont nos poètes mettent en scène ces aspects positifs, et surtout quels sont ceux qui l'incarnent.

La plupart des critiques des comportements des membres du clergé dans les poèmes sont donc au premier abord conventionnelles. Elles se retrouvent à de multiples reprises, par exemple dans les sermons comme ceux de l'évêque de Rochester Thomas Brinton, contemporain de Langland<sup>109</sup>. Cela fait partie de la dénonciation traditionnelle de la littérature des états, souvent cléricale, et les membres du clergé sont ici les premiers à

---

<sup>107</sup> *Canterbury Tales, General Prologue*, 477-514 : "Un homme de bien était du groupe, homme d'Eglise/ C'était un pauvre curé de paroisse/ Mais riche en saintes œuvres et en pensées./ C'était aussi un savant, un vrai clerc./ Soucieux de ne pas fausser l'Evangile/ Et de donner un pieux enseignement,/ A tous bienveillant, en tout diligent/ Et sachant supporter l'adversité:/ Tel toujours il se montra à l'épreuve./ Loin d'exiger sa dîme à coups d'anathèmes/ Il était prêt à donner sans retard/ A ses pauvres paroissiens alentour/ Argent des quêtes et même de son salaire./ Il se contentait pour lui de fort peu./ Vaste était sa paroisse, fort dispersée, Mais par tous les temps, qu'il pleuve ou qu'il tonne,/ Il allait voir affligés et malades,/ De toutes condition, même au bout du monde,/ Toujours à pied, un bâton à la main./ Voilà le noble exemple d'un bon pasteur,/ Pratiquant d'abord tout ce qu'il prêche ensuite (...)./ Notre curé n'avait pas affermé/ Sa charge et laissé ses brebis embourbées,/ Courant à Londres dénicher à Saint-Paul/ Charge benoîte de prier pour des morts/ Ou sinécure au sein d'une confrérie./ Fidèle au poste, il gardait son troupeau/ Empêchant le loup de le dévoyer,/ En bon pasteur et non berger à gages". La traduction est d'André Crépin (Paris, 2000, p. 37-38)

<sup>108</sup> Sur ce portrait, voir Mann, *Chaucer and Medieval Estates Satire...*, *op. cit.*, p. 55-67 et R. N. Swanson, "Chaucer's Parson and Other Priests", *JAC* 13, 1991, p. 41-80.

<sup>109</sup> *The Sermons of Thomas Brinton, Bishop of Rochester (1373-1389)*, éd. M.A. Devlin, Camden Society Third Series vol. 85-86, Londres, 1954, notamment le sermon 66, p. 299. Voir aussi W. J. Brandt, "Church and Society in the late fourteenth century : A contemporary view", *MeCH* 13, 1960, p. 56-67, notamment p. 59-60.

s'autocritiquer. Cependant, des nuances de taille apparaissent. Les interrogations de Langland sur le lien entre charité et clergé sont à cet égard très significatives. Mais que nous révèle une observation des pratiques concrètes du clergé ?



## CHAPITRE NEUF

### DES PRATIQUES CONDAMNABLES

L'ensemble des pratiques du clergé sont l'objet des critiques des poètes : celles qui sont liées au fonctionnement de l'institution, que ce soit la gestion des temporalités, les biens possédés par l'Église ; ou plus précisément la simonie, c'est-à-dire la vente des biens spirituels. Si dans certains cas, l'attaque de ces pratiques est dirigée contre le clergé en général, dans d'autres, des catégories particulières sont davantage mises en cause. Il faudra tenter d'établir une typologie de ces groupes selon les attaques auxquelles ils sont soumis. Cependant, les poètes ne se limitent pas aux rouages de l'institution ecclésiastique et dénoncent des pratiques qui révèlent l'intégration profonde clergé dans la société en général.

#### 1. *Détournements institutionnels.*

Les éléments de critiques se rattachent d'abord à la richesse de l'institution ecclésiastique.

#### VENTES SIMONIAQUES.

Dans les poèmes, apparaissent des attaques à l'encontre de pratiques liées à ce que Jacques Chiffolleau a décrit comme relevant d'une "comptabilité de l'au-delà"<sup>110</sup>. Cette expression renvoie à un besoin d'accumulation de messes, indulgences et autres fondations permettant d'obtenir le salut. Dans ce paragraphe, nous n'envisagerons que l'aspect institutionnel de cette économie du salut, présente dans tout l'Occident chrétien à des degrés divers<sup>111</sup>. Elle a en effet été encouragée par la majorité des membres du clergé. Le développement de ces pratiques, selon Jacques Chiffolleau, "reste lié étroitement à la crise économique et contribue aussi, lorsque la reprise se manifeste... à l'amélioration de la vie des clercs, à la reconstruction des patrimoines", bien qu'il ait un rôle essentiel dans l'organisation du salut<sup>112</sup>. Dans les poèmes, surtout dans *Piers Plowman*, les pratiques les plus critiquées sont les ventes de messes, d'indulgences, ainsi que les profits liés aux pèlerinages.

---

110 J. Chiffolleau, *La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen-Âge (v. 1320-v. 1380)*, Rome, 1980 ; "La religion flamboyante (v. 1320-v. 1520)", dans *Histoire de la France religieuse, tome 2, Du Christianisme flamboyant à l'aube des Lumières (XIV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, dir. R. Rémond et J. Le Goff, Paris, 1988, p. 11-184.

111 Pour une analyse de la perception spirituelle de ces pratiques, voir ci-dessous, chapitre 14, p. 546-558.

112 Chiffolleau, "La religion flamboyante", *op. cit.*, p. 23.

La vente des messes est une cible fréquente des poètes. Elle touche toutes les catégories cléricales – en tout cas celles qui ont reçu les ordres majeurs. Au passus III de *Piers*, par exemple, *Conscience* attaque les prêtres qui se livrent à ce commerce :

Preestes and persons that plesynge desireth,  
That taken mede and moneie for masses that thei syngeth,  
Taken hire mede here as Mathew us techeth :  
*Amen, amen, receperunt mercedem suam*<sup>113</sup>.

L'accusation est renouvelée au passus XV par *Anima* (vers 125-127). L'étude du terme *masse/s* a montré qu'il était associé à la corruption dans l'esprit de Langland<sup>114</sup>. La nature des messes n'est que rarement précisée, mais dans certains passages, ce sont plus spécifiquement les commandes de messes par testament, pour l'âme du mort, qui sont attaquées. Au passus VII par exemple, le narrateur évoque ce type de messes pour les dénoncer (vers 168-173). De fait, les messes commandées par testament étaient très populaires en Angleterre, tout comme les fondations de chapelles et l'achat d'indulgences<sup>115</sup>.

Les mendiants sont par ailleurs attaqués. Ils 'volent' les funérailles (et donc les messes pour les morts) aux membres du clergé séculier. Dans *Piers*, cette critique apparaît dans la discussion entre le narrateur et son confesseur au passus XI :

By wissynge of this wenche I dide, hir wordes were so swete,  
Til I foryat youthe and yarn into elde.  
And thanne was Fortune my foo, for al hir faire biheste,  
And poverte pursued me and putte me lowe.  
And tho fond I the frere afered and flittyng bothe  
Ayeins oure firste forward, for I seide I nolde  
Be buried at hire hous but at my parisshe chirche  
(For I herde ones how Conscience it tolde  
That there a man were cristned, by kynde he sholde be buried).  
And for I seide thus to freres, a rool thei me helden,  
And loved me the lasse for my lele speche<sup>116</sup>.

---

113 *Piers Plowman* B, III 252-4a : "Oui, les prêtres et les pasteurs qui désirent le plaisir et acceptent des rétributions en argent pour dire la messe – ceux-là reçoivent leur rétribution ici-bas, ainsi que Matthieu nous l'apprend : *Amen, amen, receperunt mercedem suam*".

114 Voir ci-dessus, chapitre 7, p. 310.

115 Swanson, *Church and Society*, *op. cit.*, p. 296-299.

116 *Piers Plowman* B, XI 59-69 : "Les paroles de cette sirène étaient si douces que je suivis son conseil, jusqu'à ce que j'aie perdu ma jeunesse, courant vers le vieil âge. À ce moment-là, Fortune, malgré toutes ses belles promesses, me tourna le dos et la pauvreté se mit à me poursuivre et m'abattit. Et, du coup, je me rendis compte que mon dévot frère était devenu quelque peu ondoyant et remettait en cause notre arrangement original ; et tout cela parce que je dis que je ne voulais pas être enterré dans le cimetière de son couvent, mais dans celui de ma propre église paroissiale. (J'ai entendu un jour Conscience dire qu'il était convenable qu'un homme soit enterré dans le lieu où il avait été baptisé). Et parce que je fis cette remarque aux frères, ils décidèrent que j'étais un imbécile et me battirent froid à cause de mes paroles honnêtes".

Là encore, le lien avec la cupidité est important. Tout comme la prédication et la confession que nous aborderons plus loin, la question des funérailles constitue un point épineux dans la relation entre séculiers et mendiants. C'est un reproche traditionnel des premiers, et Langland semble ici adopter leur point de vue, endossé ici par *Conscience*. Cependant, il faut noter que selon Arnold Williams, c'est une pratique très limitée ; dans les testaments enregistrés dans les registres épiscopaux, il n'est fait mention d'un désir d'enterrement chez les frères que dans 1% des cas. Il note toutefois que cela peut provoquer de violentes querelles<sup>117</sup>. Il y a donc un mélange de critiques portées contre le clergé et d'attaques inter-cléricales. Dans tous les cas, l'insistance sur ces ventes de messes est très grande.

La question des ventes d'indulgences préoccupe particulièrement Langland. Nous l'avions remarqué à propos de l'analyse du terme *pardon*, mais il faut développer cet élément. Dès le prologue, le trafic d'indulgences est sévèrement condamné :

Ther preched a pardonere as he a preest were :  
Broughte forth a bulle with bisshopes seles,  
And seide that hymself myghte assoillen hem alle  
Of falsshede of fastynge, of avowes ybroken.  
Lewed men leved hym wel and liked hise wordes.  
Comen up knelynge to kysse his bulle.  
He bonched hem with his brevet and blered hire eighen,  
And raughte with his rageman rynges and broches.  
Thus ye gyven youre gold glotons to helpe,  
And leneth it losels that leccherie haunten !  
Were the bisshop yblessed and worth bothe his eris,  
His seel sholde noght be sent to deceyve the peple.  
Ac it is noght by the bisshop that the boy precheth –  
For the parisshe preest and the pardonere parten the silver  
That the povere peple of the parisshe sholde have if they ne were<sup>118</sup>.

Le vendeur d'indulgences (le *pardonere*) y est vilipendé, tout comme à la fin du passus II (vers 216-223) et à la fin du passus V (vers 639-640) où il est désigné comme définitivement corrompu. L'évêque, et surtout le prêtre paroissial sont également mis en cause. La question

---

<sup>117</sup> A. Williams, "Relations between the mendicant friars and the secular clergy in England in the later fourteenth century", *Annuaire Medievale* 1, 1960, p. 22-95, p. 63-9.

<sup>118</sup> *Piers Plowman* B, Prol 68-82 : "Ici prêchait un vendeur d'indulgences, comme s'il était un prêtre. Il produisit une indulgence couverte d'autorisations épiscopales, et dit que lui-même pouvait absoudre tous ceux, sans exception, qui avaient rompu leur jeûne de pénitence, ou trahi leurs vœux solennels. Les ignorants ne demandaient qu'à croire de si aimables paroles, et vinrent à lui à genoux pour baiser sa bulle. Il les frappa de sa lettre d'indulgence et leurs yeux se mouillèrent ; ce document officiel lui servait de filet pour ramener de belles prises de bagues et de broches. Voilà, bonnes gens, comment vous dépensez votre argent, pour engraisser les tire-au-flanc enclins à la luxure ! Si l'évêque était homme de Dieu, s'il avait une bonne paire d'oreilles, il ne mettrait pas si aisément son sceau au service de ceux qui dupent le peuple. Mais l'évêque n'est pas responsable du comportement de ces faux prédicateurs. C'est le prêtre de la paroisse et le vendeur d'indulgences qui se partagent l'argent, celui qui, sans eux, reviendrait aux pauvres de la paroisse".

des indulgences, lorsqu'elle réapparaît, est vue comme un problème beaucoup plus vaste que celle de la corruption d'une catégorie de personnages. Au passus VII, l'épisode du déchirement du pardon par *Piers*, s'il a une signification théologique<sup>119</sup>, a ainsi un aspect satirique. Formellement en effet, le pardon de *Truthe* contient la formule papale d'indulgence, *a pena et a culpa* (vers 3) ; c'est ainsi que le narrateur l'interprète en partie après son réveil :

Al this maketh me on metels to thynke –  
 And how the preest preved no pardon to Dowel,  
 And demed that Dowel indulgences passed,  
 Biennals and triennals and bisshopes lettres,  
 And how Dowel at the Day of Dome is digneliche underfongen,  
 And passeth al the pardon of Seint Petres cherche.  
 Now hath the Pope power pardon to graunte  
 The peple, withouten penaunce to passen into joye ;  
 This is a leef of oure bileve, as lettred men us techeth :  
 Quodcumque ligaveris super terram erit ligatum et in celis ...  
 And so I leve leelly (Lord forbede ellis!)  
 That pardon and penaunce and preieres doon save  
 Soules that have synned seven sithes dedly.  
 Ac to trust on this triennals trewely, me thynketh  
 It is noght so siker for the soule, certes, as is Dowel<sup>120</sup>.

En dehors de la question de la simonie, on voit ici à quel point la critique satirique d'une pratique a des fondements beaucoup plus vastes, en lien direct avec la question du salut des hommes. De fait, les indulgences ont connu en Angleterre un fort développement à partir des années 1350<sup>121</sup>. L'élaboration de la satire du *pardonner* chez Langland, mais aussi chez Chaucer, fait relativement nouveau de la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>122</sup>, est évidemment lié à ce phénomène.

---

<sup>119</sup> Voir ci-dessous, chapitre 14, p. 546-547.

<sup>120</sup> *Piers Plowman* B, VII 168-81 : "Tout cela me fit continuer à réfléchir aux rêves - et comment le prêtre avait prouvé que faire le bien n'implique nul pardon. Je jugeai que faire le bien était supérieur aux indulgences, aux biennales ou triennales, et aux lettres de rémission envoyées par les évêques. Au Jour du Jugement, me dis-je, Faire le Bien sera reçu avec honneur, surpassant tous les pardons de l'église de Saint Pierre. Le Pape, bien sur, a le pouvoir d'accorder aux gens un pardon qui sera capable de les faire entrer au Ciel sans faire de pénitences formelles. C'est un article de notre foi, comme les lettrés nous l'ont enseigné : *Tout ce que tu lieras sur terre, sera également lié dans le ciel...* (Mat 16: 19). Je crois loyalement (Dieu me préserve du contraire !) que le pardon, la pénitence, et les prières sauvent en vérité les âmes, même coupables des sept péchés capitaux ! Mais en réalité, compter sur les messes triennales... ma propre et honnête opinion est que cela ne peut être aussi sûr pour [le salut de] l'âme que, certainement, Faire le bien".

<sup>121</sup> R. N. Swanson, *Church and Society...*, *op. cit.*, p. 293 : "The basic small-scale grants continued, with a more frenetic activity developing alongside as the amount of indulgence offered multiplied outrageously, debasing the idea in the process. Plenary indulgences became more easily available ; while massive amounts of pardon were associated with simple and relatively trivial acts." ; voir également F. Rapp, *L'Église et la vie religieuse en Occident*, Paris, 4<sup>e</sup> édition, 1991, p. 98-99.

<sup>122</sup> Cf. Mann, *Chaucer and Medieval Estates Satire*, *op. cit.*, p. 145-52.

Le pèlerinage constitue un autre exemple significatif. Au passus V, après l'appel de *Repauntance* qui suit la confession des sept péchés capitaux, l'assistance décide de partir en pèlerinage à la recherche de *Truthe*. Cette substitution aux saints révéérés des grands pèlerinages est déjà en soi une critique, dans le sens où la vérité semble être le seul pèlerinage valable. Mais les pèlerins sont un peu perdus, et ils rencontrent un pèlerin professionnel, un paumier fanfaron :

He bar a burdoun ybounde with a brood liste  
 In a withwynde wise ywounden aboute.  
 A bolle and a bagge he bar by his syde.  
 An hundred of ampulles on his hat seten,  
 Signes of Synay and shelles of Galice,  
 And many a crouch on his cloke, and keyes of Rome,  
 And the vernicle bifore, for men sholde knowe  
 And se bi hise signes whom he sought hadde.  
 This folk frayned hym first fro whennes he come.  
 "Fram Synay, he seide, and fram the Sepulcre.  
 In Bethlem and in Babiloyne, I have ben in bothe,  
 In Armonye, in Alisaundre, in manye othere places.  
 Ye may se by my signes that sitten on myn hatte  
 That I have walked ful wide in weet and in drye  
 And sought goode Seintes for my soule helthe".  
 "Knowestow aught a corsaint, quod thei, that men calle Truthe ?  
 Koudestow wissen us the wey wher that wye dwelleth" ?  
 "Nay, so me God helpe! seide the gome thanne.  
 I seigh nevere palmere with pyk ne with scrippe –  
 Asken after hym er now in this place"<sup>123</sup>.

La critique du pèlerin professionnel, pratique là encore attestée<sup>124</sup>, qui se traduit par ses oripeaux divers et son incompréhension totale du sens de ses pérégrinations, est déjà apparue dans le prologue :

Pilgrymes and palmeres plighen hem  
 Togidere for to seken seint Jame and seintes at Rome ;  
 Wenten forth in hire wey with many wise tales,  
 And hadden leve to lyen al hire lif after.  
 I seigh somme that seiden thei hadde ysought seintes :  
 To ech a tale that thei tolde hire tonge was tempred to lye

<sup>123</sup> *Piers Plowman* B, V 517-36 : "Il tenait un bourdon autour duquel s'enroulait une large bande d'étoffe, entortillée comme du chèvrefeuille. A son côté, il portait un bol et un sac ; sur son chapeau étaient une centaine de fioles minuscules, des emblèmes du Sinaï et des coquillages de Galice, son manteau était orné de croix et des clés de Rome, et il portait sur la poitrine une image du suaire afin que tout le monde sache par ces signes tous les lieux de pèlerinage qu'il avait visités. La troupe lui demanda d'abord d'où il venait. 'Du Sinaï, répondit-il, et du Saint Sépulcre. J'ai été à Bethléem, à Babylone, en Arménie, à Alexandrie, et en bien d'autres lieux. Vous pouvez voir d'après les souvenirs sur mon chapeau que j'ai cheminé au loin dans l'humide et le sec, en quête des saints sacrés, pour le bien de mon âme'. 'Connais-tu, lui demandèrent-ils, le sanctuaire d'un saint appelé Vérité ? Peux-tu nous en indiquer la direction ?' 'Non, que Dieu m'aide, répondit l'homme. Je n'ai jamais vu jusqu'à ce jour, ici, aucun pèlerin le cherchant avec un bâton et un sac rempli de provisions'.

<sup>124</sup> Cf. Swanson, *Church and Society...*, *op. cit.*, p. 272.

Moore than to seye sooth, it semed bi hire speche<sup>125</sup>.

Ces pèlerins sont associés aux faux ermites – qui se rendent eux aussi en pèlerinage – et aux frères, autres catégories très suspectes dans le poème. Mais la critique s'étend à l'institution elle-même, comme le montre la suite du passus, avec la première apparition de *Piers*, qui mine la signification du pèlerinage<sup>126</sup>. Cet épisode condamne certes les pèlerins, mais surtout l'institution qui encourage cette pratique pour gagner de l'argent (par le biais en particulier du trafic des reliques et de l'achat des indulgences accordées pour l'accomplissement d'un pèlerinage).

Si les poètes s'attaquent à des phénomènes généralisés à tout le clergé, phénomènes qui ont une résonance dépassant une vague accusation de corruption, d'autres diatribes concernent des catégories spécifiques, le clergé bénéficiaire et les ordres mendiants.

#### ABUS DE BIENS ECCLESIASTIQUES.

Les revenus du clergé sont souvent distingués selon leur provenance : biens tenus par l'Église ou issus des rites et des pratiques spirituelles<sup>127</sup>. Nous avons vu que les moines étaient attaqués pour la mauvaise gestion de leur domaine (c'est-à-dire sans souci de charité)<sup>128</sup>. Mais ce sont les bénéfices, c'est-à-dire l'ensemble des revenus liés à une charge ecclésiastique, temporels et spirituels, qui constituent le problème fondamental. Leur octroi et leur utilisation constituent un élément-clé de la vie de l'institution et concernent l'ensemble du clergé<sup>129</sup>. Cependant, c'est surtout le clergé séculier qui apparaît dans les poèmes. Dans *The Simonie*, l'auteur dénonce la corruption qui entoure la nomination des prêtres :

---

125 *Piers Plowman* B, prol 46-52 : "Les pèlerins et les paumiers faisaient vœu de partir en pèlerinage vers les sanctuaires de Saint Jacques ou des saints à Rome. Ils entreprenaient leur voyage pleins de sages discours, ce qui leur permettait de gagner le droit de mentir durant le reste de leur vie. J'en ai vu certains déclarer qu'ils s'en étaient allés en quête des Saints, mais à entendre ce qu'ils disaient, il semblait que leur langue était faite pour le mensonge, et non pour la vérité".

126 Sur cette question, les controverses sont importantes. Pour certains, il y a transformation en pèlerinage allégorique avec la scène de la culture du champ de *Piers* (cf. notamment J. Simpson, *Piers Plowman : An introduction to the B-Text*, Londres et New York, 1990, p. 67-71). Pour d'autres, le pèlerinage est tout simplement supprimé (cf. D. Aers, *Piers Plowman and Christian Allegory*, Londres, 1975, p. 115-117) ; mais sur le plan de la critique de la pratique, le résultat est le même.

127 Cf. Swanson, *Church and Society*, *op. cit.*, chap. 5, "The Church and Economic Activity", p. 191-251 ; Chiffolleau, "La religion flamboyante", *op. cit.*, p. 36-45.

128 Voir ci-dessus, chapitre 8, p. 322-323.

129 Robert Swanson donne une description des différents éléments d'un bénéfice, qui permet de se faire une idée de l'ampleur de la question : "Every benefice was a complex amalgam of property and fiscal rights. The property consisted of the parish buildings : the church itself (the rector being responsible for the chancel, while the parishioners took care of the nave and the churchyard enclosure), and the rectorial complex (which in rural areas would include barns, stables, and other houses in addition to the rectorial manse). There was usually also an endowment of land, the glebe, which might be extend to a considerable size – figures of one hundred acres, more than enough to maintain a prosperous peasant and his family, are not unknown. Some glebes even constituted independant manors... Fiscally, the rectory comprised various dues, of which tithes (...) were the most significant.

Coveytise upon his hors he wole be sone there,  
 And bringe the bishop silver, and rounen in his ere,  
 That alle the pore that ther comen, on ydel sholen theih worche,  
 For he that allermost may ghive, he shal have the church ;  
 i-wis,  
 Everich man nu bi dawe may sen that thus hit is<sup>130</sup>.

Il est difficile de préciser les choses plus clairement. Dans *Piers*, les bénéficiaires sont attaqués à plusieurs reprises, par exemple dans ce passage, où ils sont comparés aux chevaliers :

“It is a careful knyght, and of a caytif kynges makynge,  
 That hath no lond ne lynage riche ne good loos of hise handes.  
 The same I segge for sothe by alle swiche preestes  
 That han neither konnyng ne kyn, but a crowne one  
 And a title, a tale of noght, to his liflode at meschief.  
 He hath moore bileve, as I leve, to lacche thorough his croune  
 Cure than for konnyng or knowen for clene of beryng.  
 I have wonder for why and wherfore the bisshop  
 Maketh swiche preestes, that lewed men bitrayen”<sup>131</sup>.

Ces lignes s’en prennent aux individus qui ne sont clercs qu’en apparence (ils ne possèdent que le symbole de la tonsure, *crowne*), mais aussi au système lui-même, fondé sur le patronage. Ce dernier conduit à des nominations nuisibles aux fidèles. Le vocabulaire employé est significatif ; *bitrayen* par exemple, signifie détourner ou trahir. Il est difficile de se faire une idée réelle du niveau général des bénéficiaires, dans la mesure où nous connaissons mal les exigences requises d’un bon prêtre<sup>132</sup>, mais il est clair que le patronage est fondamental<sup>133</sup>. Cette critique des bénéficiaires indignes se retrouve dans *Mum*, et elle est similaire (vers 1353-1381)<sup>134</sup>.

---

But there was also offerings for purifications of women after childbirth, for marriages, and for burials and other commemorations of the dead ; offerings at Easter and other major feasts ; mortuaries paid at death in recognition of spiritual subjection ; and sometimes donations to shrines and images as well”. (“Chaucer’s Parson and Other Priests”, *SAC* 13, 1991, p. 41-80, p. 64-5).

<sup>130</sup> *The Simonie* A, 61-66 : “Convoitise sera bientôt là sur son cheval, apportant l’argent à l’évêque et lui susurrant à l’oreille que tous les pauvres qui sont venus auront œuvré en vain, car celui qui peut donner le plus aura l’église, pour sûr. Tout le monde, de nos jours, peut voir que cela se passe ainsi”.

<sup>131</sup> *Piers Plowman* B, XI 294-302 : “Quel triste chevalier est l’homme qui n’a pas de terre, ni noble lignage, ni réputation de courage sur le champ de bataille ! Et quel triste roi celui qui a adoubé un tel homme ! Eh bien, j’en dirai autant de tous ces prêtres qui n’ont ni savoir ni lignage et ne possèdent rien que leur tonsure et leur titre – un mot vide de sens – pour assurer leur propre survie dans des circonstances difficiles. Ils ont, je crois, plus d’espoirs d’obtenir un bénéfice du simple fait de leur tonsure cléricale que de leur éducation ou de leur réputation de piété. C’est pour moi un mystère que les évêques ordonnent prêtres de telles gens qui ne font que détourner leurs ouailles du droit chemin”. C’est Trajan qui parle.

<sup>132</sup> Swanson, *Church and Society*, *op. cit.*, p. 58-60.

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 51-82.

<sup>134</sup> Ce passage est cité page 318.

L'utilisation du produit de la dîme préoccupe beaucoup les poètes. *The Simonie* décrit l'emploi qu'en font certains prêtres, qui semble pour le moins tendancieux :

And whan this newe parsoun is institut in his churche,  
He bithenketh him hu he may shrewedelichest worche ;  
Ne shal the corn in his berne ben eten wid no muis,  
But hit shal ben i-spended in a shrewede huis ;  
if he may,  
Al shal ben i-beten out or Cristemesse-day.

And whan he hath i-gadered markes and poundes,  
He priketh out of toune wid haukes and wid houndes  
Into a straunge contré, and halt a wenche in cracche<sup>135</sup>.

L'image du grain si vite dépensé dans les plaisirs que les souris n'ont même pas l'occasion d'y goûter est évocatrice. Cependant, l'auteur s'en tient à une dénonciation simpliste : l'accent est mis sur la débauche du prêtre.

Dans *Mum* en revanche, l'attaque contre le détournement de la dîme est plus élaborée. Elle se rattache au thème de la connaissance et de l'enseignement, car les considérations sur la dîme commencent par la description du sermon d'un prêtre :

I satte in a siege my seruice to hire  
Til the prest in a pulpite began forto preche  
The people to pees and the peril of synne  
And also toffre as ofte as thaym likid.  
He taughte thaym by tyme thaire tithing to bringe  
Of al manier grene that groweth vpon erthe,  
Of fructe and of floxe in felde and in homes,  
Of polaille and of peris, of apples and of plummes,  
Of grapes and of garlik, of gees and of pigges,  
Of chibollz and of chiries and of thaire chese eeke ;  
Herbaige and oygnons and alle suche thinges  
That growen in thaire gardynes, lete god his parte haue,  
Of hony in your hyves and of your hony-combes,  
Of malte and of monaye and of all that multiplieth,  
Of wolfe and of wexe and what-so yow increceth  
And trewly the tithing taketh hooly churche.  
Or newith yow, the ix partie nymeth wo your seof.<sup>136</sup>

---

135 *The Simonie* A, 67-75 : "Et quand le nouveau curé est installé dans son église, il réfléchit à la manière dont il peut travailler – le plus mal possible. Le grain dans sa grange ne sera pas mangé par les souris, mais dépensé dans une maison maudite ; s'il le peut, tout sera mangé avant Noël. Et quand il a rassemblé des marcs et des livres, il chevauche hors de la ville avec des faucons et des chiens, dans un pays étranger, et garde une putain dans son lit".

136 *Mum and the Sothsegger*, 596-612 : "Je m'assis à une place pour entendre le service ; le prêtre dans sa chaire commença à prêcher au peuple la paix et le péril des péchés et aussi à donner aussi souvent qu'ils le voulaient. Il leur enseigna à apporter au bon moment leur dîme n'importe quelle plante poussant sur la terre, des fruits et du lin dans les champs et dans les foyers, de la volaille et des poires, des pommes et des prunes, des raisins et de l'ail, des oies et des cochons, des civettes et des cerises et aussi de leur fromage ; des herbes et des oignons et toutes les choses semblables qui poussent dans leurs jardins, laissez Dieu avoir sa part ; de miel dans vos ruches et de vos rayons, de malt et d'argent et de tout ce qui prospère, de laine et de cire et de tout ce qui augmente ou est renouvelé, [l'Église] vous en prend la 1/9<sup>e</sup> part. Vraiment la Sainte Église prend la dîme".



Le thème du sermon est la paix associée au danger des péchés, mais au lieu de traiter de ces questions (cruciales), le prêtre décrit tous les produits (de la terre et autres) que les paroissiens doivent lui apporter<sup>137</sup>. La description est savoureuse, mais il importe de voir que l'accusation diffère en partie de celle de *The Simonie*. En effet, l'auteur attaque ici toute l'institution, en ce sens que celle-ci permet que soit transmis dans le véhicule d'instruction le plus important – le sermon – un enseignement dont les conséquences sont coûteuses. La dîme constituait une partie importante du revenu des laïcs (on notera que c'est ici le neuvième et non le dixième). Mais cet enseignement est dénaturé, puisque le prêtre n'évoque à aucun moment l'usage qu'il fera de cette manne. Dans son résumé lapidaire du comportement du clergé (vers 1353-1381)<sup>138</sup>, l'auteur rappelle que le produit de la dîme n'est utilisé que pour son seul profit. On retrouve ici le parallèle avec *The Simonie*, mais la perspective est beaucoup plus large.

D'autres négligences sont évoquées. Le phénomène de l'absentéisme, en fait indissociable de la question des bénéfices, est dénoncé à plusieurs reprises. Il touche surtout le clergé paroissial bénéficiaire :

Persons and parisshe preestes pleyned hem to the bisshop  
That hire parissches weren povere sith the pestilence tyme,  
To have a licence and leve at London to dwelle,  
And syngen ther for symonie, for silver is swete<sup>139</sup>.

Le prêtre idéal, s'occupant de ses ouailles avec ferveur, décrit par Chaucer, reprend cette critique en négatif<sup>140</sup>. Cependant, cela correspond à une évolution liée aux événements contemporains. Si l'accusation est commune, elle fait néanmoins référence à un phénomène bien réel, à l'origine de nombreuses difficultés ; beaucoup de paroisses se retrouvent alors encadrées par des clercs délégués, souvent moins bien formés<sup>141</sup>. Or, selon Robert Swanson, ce phénomène s'est considérablement accentué après 1350, en partie à cause de problèmes de

---

<sup>137</sup> Il y a des similitudes, peut-être voulues, avec la description de tous ce que les paysans doivent apporter à *Hunger* au passus VI de *Piers Plowman*.

<sup>138</sup> Ce passage est cité page 318.

<sup>139</sup> *Piers Plowman* B, Prol 83-6 : "Curés et vicaires, se plaignant à l'évêque que leurs paroisses se trouvaient fort dépourvues depuis le temps de la peste, lui demandaient une permission spéciale pour aller s'installer à Londres et y chanter des messes bien rémunérées, car le tintement de l'argent est doux." L'auteur de *Mum* évoque également ce phénomène aux vers 1353-7.

<sup>140</sup> Voir ci-dessus, chapitre 8, p. 329-330.

<sup>141</sup> Cf. Swanson, *Church and Society*, op. cit., p. 60 et 78-9 ; Rapp, *L'Église et la vie religieuse*, op. cit., p. 212-3. Les accusations de l'ignorance du clergé sont d'ailleurs en partie à mettre en relation avec cet absentéisme (voir ci-dessous, chapitre 11, p. 429-430).

recrutement<sup>142</sup>. En même temps, comme le rappelle Jacques Chiffolleau, il était par certains côtés indispensable<sup>143</sup>. C'était par exemple un des seuls moyens de financer les universitaires mais aussi les clercs qui participaient à l'administration laïque<sup>144</sup>.

Un autre point important est la question du contrôle des évêques sur leur clergé diocésain. Leur rôle administratif est bien apparu dans l'étude lexicologique<sup>145</sup>. Une des critiques les plus importantes à l'encontre des évêques porte sur leur négligence des visites pastorales. Cette négligence est évoquée dans *The Simonie* (vers 49-55), dans *Piers* (II, 177) et dans *Mum* (vers 1353-6). Soit ils n'effectuent pas ces visites, soit ils ne prennent pas en compte les défauts des prêtres, au grand dam des paroissiens. Selon Sophie Menache, elles sont alors perçues comme une courroie de transmission fondamentale entre ces derniers et la hiérarchie ecclésiastique<sup>146</sup>.

Dans *Piers*, la mission des évêques fait l'objet de plusieurs développements. De même que les nobles dans la sphère temporelle, ils ont une responsabilité écrasante, sur laquelle le poète insiste à plusieurs reprises. Au passus VIII, *Thought* fait du bon évêque l'incarnation de *Dobest* (vers 96-99) ; au passus XV, *Anima* résume les devoirs de l'évêque de manière concise :

Every bisshop that bereth cros, by that he is holden  
Thorough his province to passe, and to his peple to shewe hym,  
Tellen hem and techen hem on the Trinite to bileve,  
And feden hem with goostly foode, and nedy folk to fynden<sup>147</sup>.

Il met l'accent sur la surveillance, l'enseignement et le soin des pauvres, ce qui correspond aux missions habituelles de l'évêque. Mais pour Langland, une des missions des évêques est aussi l'évangélisation des païens. Ainsi, s'attaque-t-il à une pratique très répandue, celle des évêques suffragants :

So manye prelates to preche as the Pope maketh  
Of Nazareth, of Nynyve, of Neptalym and Damaske.  
That thei ne wente as Crist wisseth – sithen thei wilne a name  
To be pastours and preche the passion of Jesus,

---

<sup>142</sup> Swanson, *Church and Society*, *op. cit.*, p. 46-52. Nous reviendrons sur cet aspect avec les problèmes soulevés par le clergé non bénéficiaire (p. 362-365).

<sup>143</sup> Chiffolleau, "La religion flamboyante", *op. cit.*, p. 36-7.

<sup>144</sup> C'est une des raisons pour laquelle le roi tenait à contrôler les bénéfices le plus possibles (cf. P. Heath, *Church and Realm 1272-1461 : conflict and Collaboration in an Age of Crisis*, Londres, 1988, p. 98-101). Pour cette implication des clercs dans l'administration royale, voir ci-dessous, p. 351-356.

<sup>145</sup> Voir ci-dessus, chapitre 7, p. 303.

<sup>146</sup> S. Menache, *The Vox Dei. Communication in the Middle Ages*, New York et Oxford, 1990, p. 61-5.

<sup>147</sup> *Piers Plowman* B, XV 568-71 : "Tout évêque consacré porte la croix, en signe de ce qu'il est tenu de voyager à travers sa province, en visite pastorale, pour prêcher à ses ouailles et leur enseigner à croire en la Trinité, pour les nourrir de substance spirituelle et pourvoir aux besoins des pauvres".

And as hymself seide, so to lyve and dye :  
*Bonus pastor animam suam ponit ...*  
 And seide it in salvacion of Sarsens and othere  
 For Cristene and uncristene, Crist seide to prechours,  
*Ite vos in vineam meam ....*<sup>148</sup>.

Dans ce passage, Langland fait référence aux évêchés des pays de Terre Sainte. De fait, ces évêques, appelés suffrageants, étaient nommés officiellement dans des contrées païennes et parfois exotiques, mais remplissaient le rôle de vice-évêques en Angleterre. Leur mission était d'assurer les tâches diocésaines quotidiennes des nombreux évêques qui avaient des responsabilités dans le gouvernement du pays. Là encore, le phénomène est attesté quoique mal connu<sup>149</sup>. Cette critique est intéressante, car elle dénonce à la fois une pratique contemporaine, l'absentéisme des évêques titulaires, tout en témoignant d'un idéal encore vivace, celui d'évangéliser les païens. Cet idéal a également été développé par l'évêque Thomas Brinton<sup>150</sup>. La critique est renforcée par l'origine mendicante de nombreux suffrageants. Ces derniers font l'objet de critiques virulentes par les poètes.

#### LES TRAHISONS DES ORDRES MENDIANTS.

Les reproches aux mendiants sont plus complexes, et dans une certaine mesure plus violents. Il faut s'y arrêter, en restant dans le domaine des pratiques<sup>151</sup>. Les mendiants ont fait vœu de pauvreté absolue, vœu qui est à relier au concept important de la *vita apostolica*. Les frères, en particulier les Franciscains<sup>152</sup>, prétendaient imiter la *vita apostolica*, une vie de prédication et de pauvreté rigoureuse, à l'exemple des apôtres, ce que saint François avait érigé en règle<sup>153</sup>. Dans les poèmes, surtout *Piers Plowman* et *Pierce the Ploughman's Crede*, cet idéal apparaît ; pourtant, les personnages qui l'incarnent ne sont pas des frères mais *Piers*

---

<sup>148</sup> *Piers Plowman* B, XV 490-8a : "Hélas, quelle honte que des hommes professent depuis si longtemps leur foi en Mahomet ! Pourtant, le pape a consacré tant de prélats pour prêcher - il y a des évêques de Nazareth et de Ninive, de Nephtali et de Damas. Hélas, puisqu'ils ont désiré le titre, que ne suivent-ils l'exhortation du Christ ? Que ne se font-ils évêques pastoraux, prêchant la Passion de Jésus, prêts à vivre et à mourir en accord avec ses paroles : *Le bon berger donne sa vie...* (Jn 10: 11) ? Il a dit cela en pensant aussi au salut des Sarrasins et autres [infidèles]. Et, pensant également aux Chrétiens et aux païens, il a dit aux prêcheurs : *Allez vous aussi à ma vigne...* (Mat 20 : 4)".

<sup>149</sup> Cf. Swanson, *Church and Society...*, *op. cit.*, p. 7-9 ; A. H. Thompson, *The English Clergy and their organization in the later Middle Ages*, Oxford, 1947, p. 200-6.

<sup>150</sup> *The Sermons of Thomas Brinton*, *op. cit.*, sermons 35, p. 148 ; 44, p. 196 ; 90, p. 411.

<sup>151</sup> Les problèmes posés par l'existence même des ordres seront développés dans le chapitre suivant. Habituellement, les ordres mendiants sont traités séparément du reste du clergé, mais dans l'optique qui est la nôtre, nous avons préféré les intégrer et aborder les questions qu'ils soulevaient au fur et à mesure de l'analyse.

<sup>152</sup> Dans les poèmes, les différents ordres sont souvent indifférenciés, ce qui constituait une stratégie d'attaque assez commune. L'analyse du terme *ordre/s* va dans ce sens, car l'expression *fourre ordres* est fréquente.

<sup>153</sup> Voir notamment sa Première Règle, dans *Saint François d'Assise. Documents*, éd. Th. Desbonnets et D. Vorreux, *Saint François d'Assise, Ecrits*, Paris, 1968, p. 55-85.

*Plowman* et *Pacience* pour le premier et le pauvre laboureur pour le second<sup>154</sup>. Les frères, eux, apparaissent comme ayant trahi l'esprit de la *vita apostolica*, tant en actes qu'en paroles. Comme l'a montré l'analyse lexicologique, les poètes ont une vision très négative et dénoncent leurs manquements à leurs missions et à leurs règles de vie. Du fait de leur choix, l'exemplarité se pose donc pour eux de manière particulièrement aiguë.

De nombreuses accusations sont liées au fait que les frères disposaient de privilèges qui leur permettaient de concurrencer le clergé séculier. Les principaux sont ceux qui concernent la prédication et la confession. Si ces privilèges ont été clairement définis en 1300 par Boniface VIII dans la bulle *Super Cathedram*, les tensions entre séculiers et mendiants n'ont pas pour autant disparu, au moins des sources écrites. Un autre élément du conflit est celui de la mendicité des ordres en tant que pratique, que nous envisagerons ensuite.

• *Prédication.*

La prédication dans sa dimension intellectuelle sera analysée dans le chapitre douze de cette étude<sup>155</sup> ; mais il convient de noter ici que son traitement vis-à-vis des frères est crucial. C'était l'une de leur fonction essentielle<sup>156</sup>. Les frères sont accusés de pervertir la parole de Dieu par leur convoitise, ce qui était considéré comme de la simonie. L'auteur de *The Simonie* résume crûment l'accusation :

And yit ther is another ordre, Menour and Jacobin,  
And freres of the Carme, and of Seint Austin,  
That wolde preche more for a busschel of whete,  
Than for to bringe a soule from helle out of the hete  
to rest.  
And thus is coveytise loved bothe est and west<sup>157</sup>.

De même, c'est la première critique qui apparaît dans le prologue de *Piers* :

I fond there freres, alle the foure ordres,  
Prechyng the peple for profit of the wombe:  
Glosed the gospel as hem good liked ;  
For coveitise of copes construwed it as thei wolde<sup>158</sup>.

---

154 Dans *Piers Plowman*, il y a des références élogieuses à Saint-François (notamment au passus XV, vers 230-32 et 415-26), mais celui-ci n'a pas d'activité dans le poème, contrairement au laboureur et à *Pacience*.

155 Voir ci-dessous, p. 459-462.

156 Cf. la mise au point concise d'André Vauchez, "Les ordres mendiants et la reconquête religieuse de la société urbaine" dans *Histoire du Christianisme, Apogée de la papauté et expansion de la chrétienté (1054-1274)*, dir. A. Vauchez, Paris, 1993, tome V, p. 767-94. La critique de la prédication pour les autres catégories cléricales n'est pas complètement absente, mais elle est beaucoup moins prononcée.

157 *Simonie* A, 164-9 : "Il y a encore d'autres ordres, les Mineurs et les Jacobins, les frères des Carmes et de Saint Augustin, qui prêcheront plus pour un boisseau de blé que pour tirer une âme de la chaleur de l'enfer, pour son repos. Ainsi, la convoitise est maîtresse à l'est et à l'ouest".

Cette attaque est longuement développée au passus XIII, dans la scène du banquet de *Clergie* qui oppose un docteur en théologie, un frère, et *Pacience*. Ce dernier incarne un idéal d'ascétisme et de pauvreté ressemblant par bien des côtés à celui de saint François, alors que le docteur en est l'antithèse systématique. C'est une des rares scènes du poème où un membre du clergé est attaqué pour sa gloutonnerie (dans le prologue déjà, se trouve l'expression *for profit of the wombe*). Alors que tous les autres convives se nourrissent de biens spirituels, lui et son compagnon se bâfrent littéralement :

Ac this maister ne his man no maner flessch eten,  
 Ac thei eten mete of moore cost – mortrews and potages :  
 Of that men myswonne thei made hem wel at ese. (...)  
 He eet manye sondry metes, mortrews and puddynges,  
 Wombe cloutes and wilde brawn and egges yfryed wilh grece<sup>159</sup>.

Immédiatement après cette description, le narrateur rattache ce penchant à la prédication :

It is noght foure dayes that this freke, bifore the deen of Poules,  
 Preched of penaunces that Paul the Apostle suffrede –  
*In fame et frigore* and flappes of scourges :  
*Ter cesus sum et a ludeis quinquies quadragenas...*  
 Ac o word thei overhuppen at ech a tyme that thei preche  
 That Poul in his Pistle to al the peple tolde –  
*Periculum est in falsis fratribus*<sup>160</sup>.

Le lien apparaît bien entre la cupidité des mendiants – qui se traduit ici par la gloutonnerie du docteur – et leur trahison de la prédication ; le thème choisi par le frère pour son sermon est l'acceptation de la souffrance (au sens spirituel du terme). L'accusation est amplifiée par la mention du lieu où le sermon est donné. La cathédrale de saint Paul était l'endroit le plus couru de Londres pour y écouter des prédicateurs célèbres, et l'impact de ces derniers y était d'autant plus grand<sup>161</sup>. De fait, nombreux étaient les frères qui prêchaient à cet endroit. L'accusation d'hypocrisie est donc fondamentale et c'est par ce biais que Langland introduit

---

158 *Piers Plowman* B, Prol 58-62 : “J’ai trouvé ici les quatre ordres de frères, prêchant le peuple pour le bénéfice de leur panse : ils interprétaient l’Évangile comme bon leur semblait ; par avidité des beaux vêtements, ils lisaient dedans n’importe quel sens”.

159 *Piers Plowman* B, XIII 40-2 et 61-2 : “Mais ce docteur et son compagnon ne mangeaient pas une nourriture ordinaire, mais des mets d’un plus grand prix, des soupes et des ragoûts. Ils se gobergeaient de biens mal acquis. (...) Il mangeait de toutes sortes de mets, ragoûts, pâtés, tripes, viande de sanglier et oeufs frits dans du lard”.

160 *Piers Plowman* B, XIII 64-9a : “Il n’y a pas quatre jours que cet homme a prêché, en présence du doyen de Saint Paul, en prenant pour thème les épreuves que l’apôtre Paul a endurées – *Dans la faim et dans la soif* et la bastonnade et les verges : *Trois fois je fus battu... Par les Juifs, cinq fois j’ai reçu quarante coups...* (2 Cor 11: 24-25). Mais il y a un mot que lui et ses semblables omettent toujours dans leurs sermons, celui que Paul a dit à tous dans son épître, *Le danger est dans les faux frères* (2 Cor 11: 26)”.

161 Voir P. J. Horner, “Preachers at St Paul’s Cross : Religion, Society and Politics in Late Medieval England”, dans *Medieval Sermons and Society : Cloister, City, University*, éd. J. Hamesse, B. M. Kienzle, D. L. Stoudt, A. T. Thayer, Louvain-la-Neuve, 1998, p. 261-282.

le thème des faux frères, cher à tous les auteurs anti-fraternels<sup>162</sup>. C'est un aspect bien mis en valeur par l'analyse lexicologique ; les associations de *frere/s* avec des termes concernant le mensonge et l'hypocrisie (notamment les termes *faytour* et *flatere*) sont récurrents.

Les frères sont associés dès le prologue aux autres catégories accusées de fausseté, les 'faux ménestrels', 'faux mendiants' et autres 'faux ermites'<sup>163</sup>. Le lien avec les ménestrels est d'autant plus évocateur que l'image des ménestrels de Dieu – *ioculatores Domini* – utilisée pour dénoncer les frères, a été employée pour Saint François par ses hagiographes et que ce sont les Franciscains qui l'ont répandue<sup>164</sup>. La comparaison est utilisée en dehors du prologue, par exemple par *Studie* au passus X (vers 30-139). Elle reproche, aux frères comme aux ménestrels, de ne penser qu'à divertir et à flatter les riches pour leur propre confort. Dans sa dimension pratique, la prédication apparaît donc avant tout comme un moyen utilisé par les mendiants pour s'enrichir<sup>165</sup>.

Dans le *Crede*, la prédication des frères est surtout mise en cause dans ses aspects intellectuels. Cependant, elle est parfois associée à l'orgueil, surtout celui des Dominicains :

Thei prechen in proude harte and preiseth her order,  
And werldliche worchype wilneth in erthe<sup>166</sup>.

Là aussi, la question de l'hypocrisie est au premier plan, avec en particulier tout le problème de la glose, qui constitue un thème cher aux lollards<sup>167</sup>.

Dans *Mum*, les accusations sont multiples :

The furst is a faire poynt forto wynne heuene,  
Whenne thay stirid a statute in strengthe of bilieue  
That no preste shuld preche saue seely poure freres.  
But this deede dide thay not, I do you to wite,  
For no maniere mede that mighte thaym befalle,  
Ne forto gete the more good god wote the sothe,  
But for good herte that thay haue to hele men-is soules<sup>168</sup>.

---

162 Cf. P. R. Szittyá, *The antifraternal tradition in medieval literature*, Princeton, 1986.

163 Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 116-119.

164 Frère Léo, *Speculum Perfectionis*, éd. Paul Sabatier, Paris, 1898, p. 197-8. Cf. E. T. Donaldson, *Piers Plowman, The C-Text and His Poet*, New Haven, 1949, p. 145-147. Sur les ménestrels, voir ci-dessous, chapitre 13.

165 Cette critique est exprimée de manière particulièrement directe par *Repentaunce*, aux vers 264-67 du passus V, et encore renforcée dans la version C.

166 *Pierce the Ploughman's Crede*, 370-1 : "Ils prêchent avec un cœur orgueilleux et louent leur ordre, et désirent les honneurs matériels sur cette terre."

167 La glose était souvent considérée par les Lollards comme une perversion du sens des Écritures (voir ci-dessous, chapitre 11, p. 431-432).

168 *Mum and the Sothsegger*, 407-14 : "Le premier point est plaisant pour gagner le ciel : ils ont mis en place un statut dans la force de la croyance, afin qu'aucun prêtre ne prêche à l'exception des pauvres saints frères. Mais ils n'ont pas fait cela, je vous le fais savoir, pour quelque récompense qui pourrait survenir, ni pour obtenir plus de bien – Dieu connaît la vérité – mais par bon cœur pour soigner les âmes humaines."

On retrouve ici des éléments de la querelle entre séculiers et mendiants, les frères étant accusés d'empêcher les prêtres de prêcher. Mais comme le note Helen Barr, il est possible de situer ce passage dans le contexte de la promulgation des Constitutions d'Arundel (1407) et de l'exemption qui est accordée aux frères en 1409<sup>169</sup>. Dans le cadre de la lutte contre les Lollards, ces constitutions réglementent sévèrement les conditions de la prédication<sup>170</sup>. Ce parallèle apparaît d'autant plus probable que les vers suivants (certes obscurs) portent sur les rapports entre les frères et les Lollards, les premiers étant accusés de dénoncer les seconds. Plus généralement, le vocabulaire employé par le poète (*mede*, *good*) renvoie à l'accusation générale d'avidité rattachée à la prédication.

• *Confession et pénitence.*

Plus grande encore est l'inquiétude des poètes lorsqu'il s'agit d'évoquer le marchandage des sacrements, en particulier du sacrement de pénitence. Cela conduit à une remise en cause directe du salut des fidèles. La confession et le sacrement de pénitence apparaissent en effet comme des points essentiels pour les poètes, peut-être plus encore que la prédication<sup>171</sup>. Là encore, les frères sont accusés de trahison, puisque par cupidité et par flatterie, ils accordent volontiers l'absolution et mettent les âmes en péril. La question est surtout développée dans *Piers* et les poèmes de la tradition. Au passus III de *Piers*, la trahison du sacrement est au centre du dialogue entre *Mede* et son confesseur :

Thanne cam ther a confessour coped as a frere ;  
 To Mede the mayde mekeliche he loutede  
 And seide ful softely, in shrift as it were,  
 "Theigh lewed men and lered men hadde leyn by thee bothe,  
 And Falshede hadde yfolwed thee alle thise fifty wynter,  
 I shal assoille thee myself for a seem of whete,  
 And also be thi bedeman, and bere wel thyn erende,  
 Amonges knyghtes and clerkes, Conscience to torne."  
 Thanne Mede for hire mysdedes to that man kneled,  
 And shrof hire of hire sherewednesse – shamelees, I trowe;  
 Tolde hym a tale and took hym a noble  
 For to ben hire bedeman and hire brocour als.  
 Thanne he assoiled hire soone...<sup>172</sup>

---

<sup>169</sup> Barr, *Tradition*, p. 310.

<sup>170</sup> Cf. H. L. Spencer, *English Preaching in the Late Middle Ages*, Oxford, 1993, p. 163-88.

<sup>171</sup> Voir ci-dessous, chapitre 14, p. 553-557.

<sup>172</sup> *Piers Plowman* B, III 35-47 : "Puis, se présenta un confesseur, revêtu de l'habit d'un frère. Il s'inclina avec déférence devant Rétribution et lui chuchota, comme s'ils étaient en confession : 'Si tu avais partagé ton lit avec le simple et le subtil, ou si Fausseté avait porté ta traîne depuis cinquante ans, je n'hésiterais pas un moment à te donner l'absolution, en échange d'un beau sac de grain. Je dirais même des prières pour toi, et porterais ta correspondance secrète, entre les clercs et les chevaliers, dans le but de faire obstacle à Conscience !' Alors Rétribution tomba à genoux devant cet homme pour confesser ses péchés, mais sans la plus petite étincelle de componction, je vous le

Ces vers montrent combien les prétentions du frère sont remises en question, puisqu'il fait 'comme si' (vers 35 et 37). Il parle doucement (*softely*), mais cela contraste avec la brutalité de ses paroles (notamment au vers 40). Dans la suite du passage, *Mede* et le frère passent un accord sur l'ornementation d'une église. En échange de l'embellissement, le nom du bienfaiteur est gravé. Wendy Scase a bien montré que c'est le vocabulaire du contrat qui domine, de même que dans l'autre grand épisode mettant en scène une confession individuelle entre un frère et – cette fois-ci – le narrateur, au passus XI (vers 63-77)<sup>173</sup>.

Au passus XX, la question du sacrement de pénitence est traitée de manière plus symbolique encore. Son détournement est la cause immédiate de la chute d'Unité, et le frère *Penetrans Domos* y a un rôle crucial :

“Thow art welcome, quod Conscience, kanstow heele sike ?  
 Here is Contricion, quod Conscience, my cosyn, ywounded.  
 Conforte hym, quod Conscience, and take kepe to hise soores.  
 The plastres of the person and poudres ben to soore,  
 And lat hem ligge overlonge and looth is to chaunge hem ;  
 Fro Lenten to Lenten he lat his plastres bite”.  
 “That is overlonge! quod this lymytour, I leve – I shal amende it”.  
 And gooth, gropeth Contricion, and gaf hym a plastre  
 Of “A pryvee paiement, and I shal praye for yow,  
 And for al hem that ye ben holden to, al my lif tyme,  
 And make yow and my Lady in masse and in matyns  
 As freres of oure fraternyte for a litel silver”.  
 Thus he gooth and gadereth, and gloseth there he shryveth –  
 Til Contricion hadde clene foryeten to crye and to wepe  
 And wake for hise wikked werkes as he was wont to doone.  
 For confort of his conressour contricion he lafte,  
 That is the soverayneste salve for alle skynnes synnes<sup>174</sup>.

Ce passage démonte les mécanismes, dans tous les sens du terme, de la trahison du sacrement. Au contraire du prêtre qui 'soigne' *Contricion* avec de douloureux emplâtres (des

---

garantis. Elle lui dit tout ce qui lui passait par la tête et lui remit un noble d'or pour qu'il intercède en sa faveur auprès de Dieu - et aussi lui serve d'intermédiaire. Sans délai, il lui donna l'absolution...”

<sup>173</sup> Scase, *Piers Plowman and the new anticlericalism*, op. cit., p. 33-5.

<sup>174</sup> *Piers Plowman* B, XX 357-73 : “Tu es le bienvenu, dit Conscience. Sais-tu guérir les malades ? Voici Contrition, mon cousin, qui gît blessé. Réconforte-le, examine soigneusement ses blessures. Les emplâtres que son prêtre lui a mis le font beaucoup souffrir, tout comme les pansements ; mais il insiste pour les laisser, si longtemps que ce soit, et il répugne à les changer. Il garde ses pansements qui le démangent d'un Carême à l'autre.” ‘C’est beaucoup trop long, dit le frère-confesseur. Je suis sûr que je peux arranger cela.’ Sur quoi, il s’en fut examiner la blessure de Contrition, et lui donna un emplâtre qui consistait en ‘Payez- moi en secret et je prierai pour vous et pour tous ceux à qui vous êtes lié, ma vie durant. Je vous ferai admettre, ainsi que votre bonne dame, pour la messe comme pour les matines, comme membres honoraires de notre fraternité. Il ne vous en coûtera qu’un peu d’argent.’ Il continua d’aller ainsi de l’un à l’autre, collectant de l’argent, minorant la gravité des péchés tout en donnant ses absolutions - si bien que Contrition finit par oublier complètement de se lamenter et de pleurer sur ses mauvaises actions et de veiller en prières, comme il avait coutume de le faire auparavant. Tel était le réconfort que lui apportait son confesseur qu’il renonça à éprouver de la tristesse - alors que la tristesse est le remède suprême pour toutes les sortes de péchés”.



pénitences)<sup>175</sup>, le frère se conduit comme un médecin vénal et allège les péchés de tous les habitants d'*Unite*, au point de corrompre le principe même de la contrition, si cher à Langland<sup>176</sup>.

Dans *Pierce the Ploughman's Crede* la question est aussi développée, et le narrateur y est, comme *Will* dans le passus XI de *Piers Plowman*, confronté à plusieurs reprises. Les similitudes entre les deux poèmes sont nombreuses. Aux vers 113-33, le frère mineur lui propose l'absolution en échange de dons et l'inscription de son nom sur les fenêtres de l'église. Plus loin, le frère augustin fait une proposition similaire :

We have power of the pope purliche assoilen  
All that helpen our hous in helpe of her soules,  
To dispensen hem with in dedes of synne ;  
All that amendeth oure hous in money other elles,  
With corne other catell or clothes of beddes,  
Other bedys or broche or breed for our fode.  
And yif thou hast any good and wilt thi-selfe helpen,  
Helpe vs hertliche therwithe and here I vndertake,  
Thou schalt ben brother of our hous and a boke habben  
At the next chaptire chereliche ensealed ;  
And thanne oure prouinciall hath power to assoilen  
Alle sustren and bretheren that beth of our order.  
And though thou conne nought thi Crede knele downe here ;  
My soule y sette for thyn to asoile the clene,  
In couenaunt that thou come againe and katell vs bringe.<sup>177</sup>

Les modalités de la dénonciation du mécanisme de l'absolution dans ce passage sont un peu différentes de celles des épisodes déjà cités. La pratique attaquée n'est plus celle de l'ornementation des églises et des inscriptions nominatives, mais celle des lettres de fraternité, pratique bien attestée en Angleterre au XIV<sup>e</sup> siècle (bien davantage que celle du tiers ordre), et dont l'attribution est décrite avec précision<sup>178</sup>. Robert Swanson note d'ailleurs qu'il y a un

---

175 Sur l'image du prêtre guérisseur, voir par exemple les *Instructions for Parish Priests* de John Mirk, v. 911-14, éd. G. Kristensson, Lund, 1974

176 Cependant, comme l'a montré Kathryn Kerby-Fulton (*Reformist apocalypticism*, *op. cit.*, p. 159), les frères ne portent pas toute la responsabilité de la chute d'Unité. Lorsqu'arrive *Penetrans Domos*, la forteresse est ébranlée et ses habitants déjà malades.

177 *Pierce the Ploughman's Crede*, 317-32 : "Nous avons pouvoir du pape pour absoudre complètement tous ceux qui aident notre maison pour l'aide de leurs âmes, pour accorder la rémission de leurs péchés à tous ceux qui améliorent notre maison avec de l'argent ou autre chose, du grain, des richesses, des parures de lits, des perles ou des broches ou du pain pour notre nourriture. Et si tu as quelque bien et que tu veuilles t'aider toi-même, aide nous donc de bon cœur et je m'engage ici à ce que tu sois frère de notre maison et à ce que tu aies un livre dûment scellé à notre prochain chapitre ; et notre provincial a le pouvoir d'absoudre tous ceux qui soutiennent et nourrissent ceux qui sont de notre ordre. Et bien que tu ne connaisses pas ton credo agenouille-toi ici ; j'engage mon âme pour bien t'absoudre, à condition que tu reviennes et nous apporte quelque bien."

178 Voir A. G. Little, "Franciscan letters of confraternity", *Bodleian Library Record* 5, 1954-6, p. 8-29.

lien fréquent avec une autre pratique souvent critiquée, celle des demandes de messes *post mortem*<sup>179</sup>, déjà évoquées.

• *La mendicité.*

La mendicité est au centre des attaques des critiques des frères, d'autant qu'elle se rattache aux controverses sur l'état de pauvreté du Christ. Pour leurs adversaires, le Christ n'a pas mendié ; leur mendicité est donc illégitime<sup>180</sup>. Comment cette question est-elle traitée dans les poèmes ?

Dans *Pierce the Ploughman's Crede* et dans *Mum and the Sothsegger*, la mendicité des frères est remise en cause. Selon les poètes, elle est liée d'une part à la convoitise et d'autre part aux fondements erronés des ordres. Dans le *Crede*, la pratique est condamnée par le laboureur (qui constitue en lui-même une critique de la mendicité car il travaille consciencieusement) :

Bagges and beggyng he bad his folk leuen,  
And only seruen him-self and hijs rewle sechen,  
And all that nedly nedeth that schuld hem nought lakken.  
Whereto beggen thise men and ben nought so feble ;  
Hem failleth no furringe ne clothes at full,  
But for a lustfull lijf in lustes to dwellen ?  
With-uten any trauaile vntrewliche lybbeth.  
Hy beth nought maymed men ne no mete lakketh,  
Y-clothed in curious cloth and clenliche arayed.  
It is a laweles lijf as lordynges vsen,  
Neyther ordeyned in ordir but onlie libbeth.<sup>181</sup>

L'argument est clair : ils n'ont pas le droit de mendier parce qu'ils n'en ont pas besoin, et qu'ils n'ont pas été fondés pour le faire (vers 610). Leur vie est donc toute entière opposée à la vérité (vers 606). Nous verrons que cette question de la juste fondation est au cœur de la critique des mendiants pour les Lollards<sup>182</sup>.

Dans *Mum*, l'argumentation est plus prosaïque :

Thenne hath the limitour leue to lerne where he cometh

---

<sup>179</sup> Swanson, *Church and Society*, *op. cit.*, p. 298-9. La critique apparaît également dans *Piers Plowman*, aux vers 52-58 du passus XI, ainsi qu'au passus XX, mais de manière plus allusive.

<sup>180</sup> Voir par exemple Szittyá, *The antifraternal tradition*, *op. cit.*, p. 126, à propos de FitzRalph.

<sup>181</sup> *Pierce the Ploughman's Crede*, 600-610 : "Celui-ci a demandé à ses gens de délaissé les sacs et la mendicité, de ne suivre que lui et de pratiquer sa Règle, car il ne manquerait rien à ceux qui sont vraiment dans la nécessité. D'où vient que ces hommes mendient, alors qu'ils ne sont pas si faibles – ils ne manquent ni de fourrures ni d'habits – si ce n'est pour une vie de stupre, pour rester dans la luxure ? Ils vivent faussement sans travail. Ce ne sont pas des hommes affaiblis et ils ne manquent pas de nourriture ; ils sont habillés de vêtements sophistiqués et proprement pourvus. C'est une vie sans loi qu'ils mènent comme des seigneurs, ils ne sont pas ordonnés dans un ordre, mais vivent individuellement".

<sup>182</sup> Voir ci-dessous, chapitre 10, p. 374-377.

To lye and to licke or elles lose his office ;  
 But sum been so courtoys and kinde of thaire deedes  
 That with thaire charite thay chaungen a knyfe for a peyre,  
 But he wol pille ere he passe a parcelle of whete  
 And choise of the chese the chief and the beste.  
 He is so cunnyng in the crafte that where-so he cometh  
 He leueth the lasse for the more deele.  
 Thus with thaire charite and with thaire fayre chere  
 Thees good god-is men gadren al to thaym  
 And kepen hit to thaire owen croppe clene fro other.  
 For though a frere be fatt and haue a ful coffre  
 Of gold and of good, thou getys but a lite  
 Forto bete thy bale, though thou begge euer<sup>183</sup>.

Dans ce passage, l’auteur démontre que leur mendicité n’est rien d’autre que du vol. C’est surtout la cupidité des frères et le thème de l’usurpation des aumônes qui sont mis en exergue.

Dans *Piers Plowman*, les frères sont souvent associés aux faux mendiants. Mais la question est plus complexe, et il faut la replacer dans le cadre plus général des doutes de Langland sur la mendicité. Au passus XV, *Anima* explicite un des travers de la mendicité des frères :

“Gooth to the glose of the vers, ye grete clerkes ;  
 If I lye on yow to my lewed wit, ledeth me to brennyng !  
 For as it semeth ye forsaketh no mannes almesse  
 Of usurers, of hoores, of avarouse chapmen  
 And louten to thise lordes that mowen lene yow nobles  
 Ayein youre rule and religion – I take record at Jesus,  
 That seide to hise disciples, *Ne sitis acceptores personarum*.  
 Of this matere I myghte make a long bible”<sup>184</sup>.

Ainsi, les frères acceptent-ils des aumônes de n’importe qui. Cette critique se rapproche d’une conception courante des aumônes. Celles qui provenaient de biens illicites étaient en effet

---

183 *Mum and the Sothsegger*, 440-56 : “Le frère licencié a donc la permission d’enseigner là où il va, de mentir et d’extorquer – ou alors il perd son office ; certains sont si courtois et nobles dans leurs actions, qu’avec leur charité ils échangent un couteau pour une poire, mais ils voleront avant de s’en aller une portion de blé et choisiront le meilleur du meilleur du fromage. Ils sont si habiles dans le métier que, où qu’ils aillent, ils laissent la moins bonne part pour le meilleur. Ainsi, avec leur charité et leur beau maintien, ces bons hommes de Dieu accumulent et se réservent leur propre moisson, bien séparée des autres. Car bien qu’un frère soit gros et possède un coffre plein d’or et de biens, tu n’obtiendras pas grand chose pour alléger ta détresse, même si tu mendies toujours”.

184 *Piers Plowman* B, XV 82-89 : “Voyez le commentaire de la Glose sur ce verset, messires clerks ; j’ai beau être simple d’esprit, menez-moi au bûcher si je me trompe ! Car il me semble que vous ne refusez pas l’aumône de qui que ce soit - usuriers, prostituées, avides marchands. Et que vous faites des courbettes à ces seigneurs qui vous distribuent des nobles [pièces d’or], alors que cela est contraire à votre règle et à votre religion – j’en veux pour preuve les paroles de Jésus à ses disciples, *Ne faites acception à personne* (cf. Js 2 : 1 et Deut 1 : 17). C’est un sujet dont je pourrais remplir un gros volume entier !”

condamnées<sup>185</sup>. Mais il y a aussi le fait que les frères ne doivent pas solliciter des aumônes, en particulier par la flatterie.

Au passus XX nous trouvons une autre attaque très explicite contre leur mode de vie, dans la bouche de *Nede*<sup>186</sup> :

And for thei are povere, paraventure, for patrymoyne hem failleth,  
Thei wol flatere, to fare wel, folk that ben riche.  
And sithen thei chosen chele and cheitiftee, poverte  
Lat hem chewe as thei chose. and charge hem with no cure !  
For lomere he lyeth, that liflode moot begge,  
Than he that laboureth for liflode and leneth it beggeres.  
And sithen freres forsoke the felicite of erthe,  
Lat hem be as beggeris, or lyve by aungeles foode<sup>187</sup> !

Dans ce passage, l'attaque ne porte pas tant sur le principe lui-même, ce qui s'explique par le fait que Langland était à ce sujet profondément ambigu<sup>188</sup>, que sur la possibilité pour les frères de se conformer complètement à leur idéal de pauvreté apostolique, auquel Langland est par ailleurs attaché. Au centre de la critique se situe le choix des frères, difficile à réaliser. Ils n'y parviennent que rarement. Katheryn Kerby-Fulton a exprimé ce point de vue :

“La vision de Langland est, fondamentalement, qu'ils essayent de vivre selon un idéal qui est humainement impossible à accomplir ; les exigences de leur mode de vie les mènent (...) à désertier le chemin de l'intégrité afin de remplir leurs besoins”<sup>189</sup>.

Ces différentes critiques, communes à tous les poèmes – et à bien d'autres textes<sup>190</sup> – sont liées à leurs pratiques et à leurs privilèges. La plupart d'entre elles sont courantes et prennent place dans une controverse plus générale sur les ordres mendiants, sur laquelle nous reviendrons dans le chapitre suivant.

Les pratiques que nous avons évoquées dans ce point concernent l'institution ecclésiastique elle-même, même si leur abus a des répercussions sur les laïcs, par le recours au patronage ou au prélèvement de la dîme. Mais certaines de ces attaques ont mis en exergue le

---

<sup>185</sup> Cf. Rubin, *Charity and Community*, op. cit., p. 66-67. Au passus V, Langland développe cette conception de manière plus générale, dans le contexte de la confession de Coveitise (vers 186-296).

<sup>186</sup> Sur l'ambivalence de *Nede* par rapport aux frères, voir ci-dessous, chapitre 10, p. 372-373.

<sup>187</sup> *Piers Plowman* B, XX 234-41 : “Et s'il se trouve qu'ils sont pauvres, dit-il, parce qu'ils n'ont aucune dot, ils sont prêts à flatter les riches pour vivre plus confortablement. Mais, puisqu'ils ont choisi une vie ascétique – le froid, la privation et la pauvreté – qu'ils ruminent leur propre choix. Ne leur donne pas la responsabilité d'une paroisse ! Certes, celui qui vit de mendicité est plus prompt au mensonge que celui qui travaille pour gagner sa vie et donne l'aumône aux mendiants. Donc, puisque les frères ont renoncé aux plaisirs terrestres, qu'ils vivent comme les mendiants, ou qu'ils se nourrissent de la nourriture des anges”.

<sup>188</sup> Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 139-148.

<sup>189</sup> Kerby-Fulton, *Reformist Apocalypticism*, op. cit., p. 147 : “Langland's view of the friars is basically that they are trying to live up to an ideal which is humanly impossible to sustain – the exigencies of their way of life lead them (...) to desert the path of integrity in order to fulfill their need”.

<sup>190</sup> Cf. Szittyá, *Antifraternal tradition*, op. cit., passim.

fait que le clergé est aussi un groupe social inséparable du reste de la société. Cela peut paraître une évidence, mais elle est pourtant souvent négligée.

## 2. Dans le siècle.

L'analyse factorielle centrée sur le clergé fait apparaître, en particulier pour *Mum and the Sothsegger*, un lien important entre le clergé et le vocabulaire politique. Mais il faut aller plus loin. De fait, le clergé est fréquemment critiqué pour son implication dans les affaires du gouvernement temporel. Au-delà, dans *Mum*, *Piers* et dans le *Crede*, son intégration dans le fonctionnement global de la société est attesté, parfois au grand dam des poètes.

### LA SOIF DE POUVOIR.

L'amour des membres du clergé pour le pouvoir est récurrent dans les poèmes, et prend différentes formes. Il est à la fois perçu comme une forme de convoitise et comme une de ses conséquences, dans la mesure où le lien avec l'amour des richesses est important. On peut distinguer plusieurs aspects : la participation au pouvoir laïc – royal et seigneurial – avec parfois la critique d'une volonté de manipulation des laïcs (qui concerne plus spécifiquement les mendiants) ; l'implication des membres du clergé dans les affaires temporelles dans leur propre intérêt.

En ce qui concerne le thème de la participation au pouvoir laïc, l'ambivalence est certaine. Il est nécessaire de distinguer entre la condamnation de la soif de pouvoir et la reconnaissance de l'importance du conseil et de la réforme des grands. Cette distinction n'est pas toujours aisée pour les poètes. Le motif des deux seigneurs apparaît en premier lieu dans *The Simonie* :

But everi man may wel i-wite, who so take gheme,  
That no man may wel serve tweie lordes to queme.  
Summe beth in office wid the king, and gaderen tresor to hepe,  
And the fraunchise of holi churche hii laten ligge slepe  
ful stille ;  
Al to manye ther beth swiche, if hit were Godes wille<sup>191</sup>.

Le terme *fraunchise* est intéressant ; il renvoie aux libertés – c'est-à-dire aux privilèges – de l'Église, dont l'auteur considère qu'elles sont menacées par la désertion annoncée des prélats<sup>192</sup>. Il suggère que la critique porte moins sur la négligence des devoirs spirituels que

---

<sup>191</sup> *The Simonie* A 43-48 : “Mais celui qui y prête attention, peut bien reconnaître que personne ne peut servir deux seigneurs correctement. Certains sont employés dans un office pour le roi et rassemblent des trésors en tas, mais ils laissent dormir les franchises de la Sainte Église, bien tranquillement ; ils sont trop nombreux ainsi, si c'est bien la volonté de Dieu”.

<sup>192</sup> Dans la version C, *fraunchise* est remplacé par *state*, d'ordre plus général.

sur celle de l'administration de l'institution. Plus loin, l'auteur reproche au clergé de n'avoir pas su maintenir la paix en conseillant les grands :

Ac whiles thise grete lordinges thus han i-hurled to hepe,  
Thise prelatz of holi church to longe theih han i-slepe ;  
Al to late theih wakenen, and that was muchel reuthe ;  
Theih weren ablent wid coveytise, and mihte noht se the treuthe  
for mist.

Theih dradden more here lond to lese, than love of Jhesu Crist.

For hadde the clergie harde holden to-gidere,  
And noht fleched aboute nother hider ne thidere,  
But loked where the treuthe was, and there have bileved,  
Thanne were the barnage hol, that nu is al to-dreved  
so wide ;  
Ac certes Engeland is shent thurw falsnesse and thurw pride<sup>193</sup>.

Les clercs – aveuglés par leur cupidité et leur orgueil – sont accusés de n'avoir pas empêché les troubles politiques en retenant les nobles dans leurs actions dévastatrices. La date de la première version, située dans les années 1320, peut conduire à penser qu'il y a là une allusion aux troubles politiques du règne d'Édouard II, mais l'aspect assez vague de ces accusations et le fait qu'elles soient conservées dans les versions suivantes indiquent qu'elles ont aussi une valeur générale. La contradiction n'est qu'apparente. L'auteur fait une différence entre la participation aux affaires temporelles, et le conseil de nature spirituel que les clercs doivent au pays.

Dans *Piers Plowman*, nous retrouvons cette dichotomie. La soif de pouvoir apparaît dès le prologue, avec précision :

Bisshopes and bachelers, bothe maistres and doctours  
That han cure under Crist, and crownynge in tokene  
And signe that thei sholden shryven hire parisshe,ns,  
Prechen and praye for hem, and the povere fede –  
Liggen at Londoun in Lenten and ellis,  
Somme serven the King and his silver tellen,  
In Cheker and in Chauncelrie chalangen his dettes  
Of wardes and of wardemotes, weyves and streyves  
And somme serven as servaunts lordes and ladies  
And in stede of stywardes sitten and demen.<sup>194</sup>

---

<sup>193</sup> *The Simonie* A, 446-57 : “Mais pendant que ces grands seigneurs étaient jetés en tas, ces prélats de la Sainte Église ont dormi trop longtemps. Ils se sont réveillés trop tard, et c'est grande pitié. Ils ont été aveuglés par la convoitise et n'ont pu voir la vérité dans la brume. Ils craignent plus de perdre leur terre que l'amour de Jésus-Christ. Car si les clercs s'étaient tenus ensemble et n'avaient pas erré ici et là, s'ils avaient regardé là où était la vérité et y avaient cru, alors le baronnage maintenant séparé aurait été uni largement. Mais certainement, l'Angleterre est détruite par Fausseté et Orgueil”.

<sup>194</sup> *Piers Plowman* B, Prol. 87-96 : “Les évêques et les bacheliers, les maîtres et les docteurs en divinité, censés répondre devant le Christ et portant tonsure comme symbole de leurs devoirs envers le peuple – entendre leurs

Les clercs – surtout les membres du haut-clergé– ne doivent pas administrer les affaires laïques, qu’elles soient royales ou seigneuriales. Dans les vers suivants, la raison donnée est différente de celle de *Simonie*, puisqu’il s’agit de la négligence des devoirs paroissiaux. Ce désir du poète est cependant condamné à rester un vœu pieux. Les clercs ont un rôle fondamental dans les administrations laïques, phénomène très développé en Angleterre<sup>195</sup>. Cependant, on peut se demander si cette critique n’est pas motivée en partie par le fait qu’à l’époque où écrit Langland, on observe une certaine transformation dans le personnel de l’administration avec la présence croissante de laïcs. Certaines revendications parlementaires vont d’ailleurs dans ce sens en réclamant la prééminence des laïcs pour les principaux offices du gouvernement<sup>196</sup>. La critique de Langland prend ainsi une résonance particulière, surtout lorsqu’elle est replacée dans le contexte plus général du rôle des laïcs dans les poèmes, sur lequel nous reviendrons<sup>197</sup>.

Un peu plus loin dans le prologue, lors de l’épisode de la fondation idéale de la société et du gouvernement, la mission du clergé est de conseiller les laïcs, et en particulier les grands, sans pour autant succomber à l’amour du pouvoir. On retrouve ensuite ce thème à propos des confesseurs du roi, mis en cause au passus IV :

Clerkes that were confessours coupled hem togideres  
 Al to construe this clause, and for the Kynges profit,  
 Ac noght for confort of the commune, ne for the Kynges soule...<sup>198</sup>.

---

confessions, leur prêcher la bonne parole, prier pour eux, nourrir les pauvres – résident à Londres durant le Carême et à d’autres saisons. Certains se mettent au service du Roi, tenant ses comptes et ses coffres, gérant les créances de la couronne à l’Échiquier ou à la Chancellerie, qu’il s’agisse de biens sous tutelle, de possessions perdues, d’enfants abandonnés ou de bétail égaré. D’autres clercs se font les serviteurs de la noblesse et occupent des fonctions d’intendant, rendant la justice du seigneur à sa place”.

<sup>195</sup> Cf. P. Contamine, “L’Église dans les Îles Britanniques”, dans *Histoire du Christianisme*, *op. cit.*, p. 656-84, p. 665-6. Il en existe de nombreux indices, par exemple la proportion de clercs du roi parmi les chanoines d’York au XV<sup>e</sup> siècle (134 sur un total de 253). Cf. R. B. Dobson, “The Canons of York Cathedral, 1400-1500”, dans *I Canonici al servizio dello stato in Europa. Secoli XIII-XVI*, éd. H. Millet et E. Mornet, Ferrare, 1992, p. 15-26. Par ailleurs, des membres du clergé – en dehors des évêques et abbés convoqués individuellement – ont apparemment assisté aux parlements tout au long du XIV<sup>e</sup> siècle (cf. A. K. McHardy, “The representations of the English lower clergy in parliament during the later fourteenth century”, in *Sanctity and Secularity : the Church and the World, Studies in Church History* 10, éd. D. Baker, Oxford, 1973, p. 97-107).

<sup>196</sup> Une pétition des *Commons* de 1371 par exemple, demande que les grands officiers de l’Etat soient des laïcs. La raison donnée en est que les clercs ne peuvent être jugés par la justice du roi, et que cette impunité est un élément nuisible au fonctionnement du bon gouvernement (RP II, p. 304). Les raisons invoquées sont un peu différentes de celles de Langland (elles sont plus pragmatiques), mais il y a bien un mouvement d’ensemble.

Certains membres du clergé dénonçaient également cet état des choses, par exemple l’évêque de Rochester Thomas Brinton (*The Sermons of Thomas Brinton, Bishop of Rochester (1373-1389)*, éd. M.A. Devlin, 2 vol., Londres, 1954, ii, p. 277, 424).

<sup>197</sup> Voir ci-dessous, chapitre 10, p. 381-394.

<sup>198</sup> *Piers Plowman* B IV 149-51 : “Sur quoi, ceux du clergé qui avaient licence d’entendre les confessions se rapprochèrent les uns des autres deux par deux pour essayer de comprendre ce discours. Mais ils n’étaient préoccupés que de l’avantage matériel du Roi, et non du bien de son âme ou du bénéfice de ses sujets.”

Ces vers sont ambigus : le poète ne leur reproche pas de chercher leur profit, mais celui du roi. Un profit matériel cependant, qui est opposé à celui de l'âme. On note aussi le souci de Langland pour les *commune*. Le terme *confort* a sans doute une connotation essentiellement spirituelle. L'emploi de *profit*, qui a par ailleurs une connotation assez positive, renvoie au fait que ce ne sont pas les clercs qui doivent s'occuper de cet aspect<sup>199</sup>. Ce thème est développé dans la version C, au passus V, car il fait partie des exhortations de *Reson* au pape :

Commaunde that alle confessours that eny kyng shryueth  
Enioyne hem pees for here penaunce and perpetuel forgheuenesse<sup>200</sup>.

Le vocabulaire employé est un peu différent et emprunte davantage à la sphère de la confession. Il y a une insistance encore plus grande sur l'aspect spirituel du conseil du clergé, d'autant que dans cette version, cette mission de conseil a disparu de la description de la fondation idéale de la société (prologue, vers 139-146). Le conseil des clercs doit donc avant tout être de nature spirituelle et non politique. Cette affirmation est cependant bien plus claire dans la version C que dans la version B.

Dans *Mum*, l'ambivalence est moins nette et la vision de l'auteur plus pragmatique. Certes, les clercs sont accusés de perdre leur temps au service des grands (vers 465), mais en même temps, l'auteur insiste sur le conseil aux princes. Aux vers 714-766, nous l'avons vu, le clergé est accusé d'être en grande partie responsable des problèmes politiques du pays par son manque de conseil et par le fait qu'il n'a pas dit la vérité<sup>201</sup>. L'accusation est identique à celle de *Simonie*, et il y a peut-être là encore une allusion aux troubles politiques, cette fois du règne de Richard II. Mais des nuances sont perceptibles. Alors que dans *The Simonie*, la dimension critique est avant tout morale, la fin du passage de *Mum* montre à quel point ce conseil est vital pour le bon gouvernement du pays :

And eeke in lond-is lawe I lernyd by anothir :  
Yf a freeke for felonye is frayned atte barre  
For traison or for trespas and he a tunge haue  
And wil not answeere to the deede he is of indited,  
But stont stille as a stoone and no worde stire,  
But he be deaf or dum to deeth shal he wende,  
As atteynt for the trespas, and is a trewe lawe.  
This cursid custume hath cumbrid vs alle ;  
The grucchingz of grete that shuld vs gouerne  
Han y-shourid sharpely thorough suffrance of clerkez,

<sup>199</sup> Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 155.

<sup>200</sup> *Piers Plowman* C V 194-5 : "Ordonne aux confesseurs qui confessent les rois, d'exhorter ces derniers à la paix pour leur pénitence et leur pardon éternel".

<sup>201</sup> Voir ci-dessus, chapitre 5, p. 207.



That lightly with labour y-lettid thay mighte,  
 The conseil of clergie yf thay had caste for hit.  
 For there the heede aketh alle the lymes after  
 Pynen whenne the principal is put to vnease  
 (*Dum caput infirmum cetere membra dolent*)<sup>202</sup>.

L’auteur de *Mum* se positionne ainsi sur un plan politique et juridique. En insistant sur le concept du conseil du clergé, il évoque, pour illustrer ses propos, d’une part une règle de la *common law*<sup>203</sup>, et d’autre part l’image traditionnelle du corps du royaume<sup>204</sup>. Nous retrouvons le souci essentiel de l’auteur, avant tout préoccupé par la question du bon gouvernement, dont le clergé doit être un garant.

Mais dans l’esprit du poète, la nécessité du conseil concerne le clergé séculier et doit respecter des limites. Il attaque violemment les frères sur le terrain de la manipulation des laïcs :

Thus thaire conscience is y-knowe and thaire crafte eeke,  
 That hath be kepte conseil and cloos many dayes,  
 Til al the world wote what thay wolde meene ;  
 And that is this trevly, tende who-so wil,  
 Thorough crafte of confession to knowe men intentz,  
 Of lordz and ladies that lustes desiren,  
 And with thaire wyly wittz wirchen on euer  
 And mulden vp the matiere to make thaym fatte,  
 And gouuernen the grete and guilen the poure<sup>205</sup>.

C’est la principale critique du poème à propos de la confession des frères et l’approche est un peu différente de celle des autres poèmes<sup>206</sup>. L’auteur insiste sur leur volonté de pouvoir et de manipulation sur les nobles, au-delà de leur amour de l’argent. C’est un élément important pour l’auteur. Ces accusations apparaissent à plusieurs reprises, pas seulement par le biais de la confession, même si celle-ci constitue un élément crucial. Nous avons vu en effet que les

---

202 *Mum and the Sothsegger*, 751-64 : “J’ai aussi appris autre chose dans la loi du pays : si un homme est examiné à la barre pour félonie, trahison ou quelque violation, qu’il a une langue et qu’il ne répond pas à l’accusation, se tenant silencieux comme une pierre et ne prononçant pas un mot, il ira à la mort, à moins qu’il ne soit sourd ou muet, accusé de parjure ; c’est une véritable loi. Cette maudite coutume nous a tous troublés ; cette querelle des grands qui devraient nous gouverner a crû rapidement à cause de la tolérance des clercs ; le clergé aurait facilement pu l’empêcher par son action, s’il avait prononcé un sage conseil contre le problème. Car là où la tête souffre, tous les membres ensuite ont mal quand le principal est mis en détresse (*Quand la tête est infirme, les autres membres souffrent*)”.

203 Helen Barr note cependant que la peine de mort qu’évoque l’auteur n’était pas appliquée à ce type de cas (*Tradition*, p. 327).

204 Sur cette dernière, voir ci-dessus, chapitre 5, p. 235.

205 *Mum and the Sothsegger*, 457-65 : “Ainsi leur conscience est connue et leur profession aussi, mais cela doit être tenu secret et privé longtemps, jusqu’à ce que tout le monde sache quelle était leur intention ; et voici ce que c’est vraiment, fasse attention qui veut, ils veulent par le métier de la confession connaître l’intention des hommes, des seigneurs et des dames qui désirent les plaisirs ; ils y travaillent toujours avec leurs esprits avides, pétrissent la matière pour se faire gros, gouvernent les grands et trompent les pauvres”.

206 Voir ci-dessus, p. 345-348.

frères étaient accusés de répandre des rumeurs sur un éventuel retour de Richard au pouvoir<sup>207</sup>. C'est un autre exemple de cette volonté de manipulation que leur prête l'auteur. Cette dernière se rattache au pouvoir de la parole, sur laquelle nous reviendrons dans la quatrième partie.

\*\*\*\*\*

L'autre grand aspect de la critique du désir de domination qui possède les clercs est le reproche de la participation active, mais intéressée, du clergé aux affaires temporelles, dans le cadre de l'institution ecclésiastique. Dans *Piers*, il concerne avant tout le pape, et il n'y a là aucune ambiguïté : le pape ne doit pas se comporter en souverain temporel. Dans la première vision, le pape est plusieurs fois associé à *Mede*, par exemple au vers 23 du passus II ou au vers 128 du passus IV. Mais surtout, au passus XIX, le pape est vilipendé parce qu'il fait la guerre :

Inparfit is that Pope, that al peple sholde helpe  
And soudeth hem that sleeth swiche as he sholde save (...)  
And God the Pope amende, that pileth Holy Kirke,  
And cleymeth bifore the kyng to be kepere over Cristene,  
And counteth noght though Cristene ben killed and robbed  
And fynt folk to fighte and Cristen blood to spille  
Ayein the Olde Lawe and Newe Lawe, as Luc bereth witnesse :  
*Non occides: mihi vindictam...*  
It semeth, bi so hymself hadde his wille,  
That he ne reccheth right noght of al the remenaunt<sup>208</sup>.

Ces attaques à l'encontre du pape sont sévères, et le vocabulaire employé sans appel (le verbe *pilen* par exemple signifie autant piller qu'opprimer). Il faut mettre en relation ces différents passages avec l'analyse lexicologique : elle montre les associations du terme avec les grands de ce monde et avec les affaires temporelles en général<sup>209</sup>. Ces critiques sont reliées à celles des cardinaux, qui ont la responsabilité d'élire un bon pape. Ceux-ci sont accusés au prologue (vers 100-111) et au passus XIX (vers 412-61) d'agir selon des intérêts temporels et de ne pas prendre en compte la dimension spirituelle de la mission papale. Il y a peut-être dans le

---

<sup>207</sup> Voir ci-dessus, chapitre 5, p. 251-252.

<sup>208</sup> *Piers Plowman* B XIX, 443-451 : "Ce Pape est déplorable, qui devrait aider les gens pour le salut de leur âme et qui, au lieu de cela, paie des mercenaires pour tuer leur corps ! (...) Mais que Dieu remette dans le droit chemin le Pape qui dépouille l'Église et prétend, devant le roi, qu'il est le gardien de tous les chrétiens alors qu'il se soucie comme d'une guigne que les chrétiens soient tués et dépouillés et, même, entretient des hommes armés pour verser le sang chrétien, en défiant la Vieille Loi et la Nouvelle Loi telles que les exprime l'Évangile de Luc : *Tu ne tueras point* (Ex 20 : 13)... *La vengeance est mienne* (Deut 32 :35). Il semble bien qu'à condition qu'il obtienne ce qu'il veut, il se moque pas mal du reste".

<sup>209</sup> Voir ci-dessus, chapitre 7, p. 303.

prologue une allusion au schisme de 1378<sup>210</sup>. Plus largement, les attaques sont à resituer dans le contexte du financement du pape à Rome. De manière générale, les relations ont depuis le début du règne d'Édouard III été assez tendues entre la royauté anglaise et la papauté, marquées par des sentiments anti-pontificaux assez répandus dans la société politique<sup>211</sup>. Dans le prologue, Langland fait preuve d'une certaine prudence. Il se refuse à interpréter la vision de son narrateur. Au passus XIX en revanche, c'est un membre du clergé, un *lewed vicory*, qui ne mâche pas ses mots. La stratégie est compréhensible : pour valider sa critique, le poète fait parler un membre du clergé, plutôt qu'un narrateur au statut incertain.

Langland stigmatise le clergé dans un autre contexte, celui des accusations portées contre Mahomet au passus XV :

This Makometh was a Cristene man, and for he moste noght ben a pope,  
 Into Surrie he soughte, and thorough hise sotile wittes  
 Daunted a dowve, and day and nyght hire fedde  
 The corn that she croppede, he caste it in his ere...<sup>212</sup>.

Dans la version C, cette explication est précisée : Mahomet est un cardinal déçu (passus XVII, vers 159-186). Ainsi Langland explique-t-il la naissance de l'Islam : un chrétien dépité de ne pouvoir accéder aux plus hautes strates du pouvoir clérical est parti se construire un pouvoir ailleurs. Selon Derek Pearsall, cette interprétation de l'histoire de Mahomet est alors une tradition répandue<sup>213</sup>, c'est une manière pour Langland de montrer les dangers spirituels que peut susciter le comportement des grands ecclésiastiques par rapport au pouvoir temporel. Dans cette même version, les devoirs du pape sont rappelés avec force :

For were presthode more parfyte, that is, the pope formost  
 That with moneye maynteyneth men to werre vppon cristene  
 Aghen the lore of oure lord as seynt Luk witnesseth,  
*Michi vindictam*,  
 His preyeres with his pacience to pees sholde brynge  
 Alle londes into loue and that in lytel tyme ;  
 The pope with alle prestes *pax vobis* sholde make<sup>214</sup>.

---

210 Le passage du prologue a généralement été considéré comme un indice sûr de la date de composition du poème.

211 Cf. P. Heath, *Church and Realm 1272-1461*, *op. cit.*, p. 127-9. Il est cependant intéressant de noter que Langland ne s'intéresse pas à ce qui préoccupe le plus le gouvernement et les communes, la question des provisions papales pour les bénéfices anglais. Dans les pétitions, c'est le thème qui revient le plus fréquemment pour notre période.

212 *Piers Plowman* B XV, 397-400 : "Ce Mahomet avait été chrétien et, parce qu'il ne parvint pas à devenir pape, il partit pour la Syrie ; grâce à son ingéniosité, il apprivoisa une colombe, la nourrissant jour et nuit de grains de blé qu'il plaçait dans son oreille".

213 Pearsall, *C-Text*, p. 285.

214 *Piers Plowman* XVII 233-38 : "Le clergé serait plus parfait si le pape, en premier lieu, ne soutenait pas avec de l'argent des hommes pour faire la guerre contre des chrétiens, à l'encontre de l'enseignement de notre seigneur, comme saint Luc en témoigne – *la vengeance est mienne* (cf. Heb 10 : 30). Ses prières et sa patience devraient apporter la paix et l'amour dans tous les pays – en peu de temps ; le pape et les prêtres devraient se comporter selon le *que la paix soit avec vous* (Jn 20 : 19)".

Dans *Mum and the Sothsegger*, le pape n'apparaît pas du tout, comme si la question ne présentait plus un grand intérêt. De fait, l'auteur de *Mum* ne s'intéresse pas à ce qui se passe en dehors de l'Angleterre, et s'il critique la violence du clergé, c'est au clergé anglais qu'il s'adresse :

For prestz been not perillous but pacient of thaire werkes,  
And eeke the plantz of pees and ful of pitie euer,  
And chief of al charite y-chose a-fore other ;  
Forto fighte ne to flite hit falleth not to thaire ordre,  
Ne to prece to no place there peril shuld be ynne.  
That proueth wel by parlement, for prelatz shuld be voidid  
Whenne any dome of deeth shal be do there,  
Al for cause thaire conscience to kepe vn-y-wemmyd<sup>215</sup>.

Ce passage est l'un des rares où le poète insiste sur la dimension spirituelle des prêtres – et le vocabulaire utilisé rappelle celui du poème de Langland (surtout certaines expressions du passus I). Il se réfère cependant à une loi du royaume (vers 706)<sup>216</sup> pour illustrer sa critique.

En ce qui concerne la participation du clergé au gouvernement séculier, les affirmations des poètes ne sont pas dénuées d'ambiguïtés. D'une manière générale, ils s'opposent au rôle administratif des clercs (sauf peut-être l'auteur de *Mum*) qu'ils voient motivés par un intérêt pécuniaire ; mais d'un autre côté, ils reconnaissent tous l'importance du conseil des clercs, à des degrés divers. En revanche, il y a unanimité lorsqu'il s'agit de dénoncer les ecclésiastiques qui se comportent comme les seigneurs laïcs en matière de pouvoir, et l'on retrouve ici le thème de l'usurpation traditionnelle. Cependant, dans le contexte de la guerre de cent ans, certains clercs ont réellement participé aux opérations armées ; et certains événements, comme la croisade effectuée aux Pays-Bas par l'évêque de Norwich, Henry Despenser, en 1382, provoquèrent de nombreuses protestations<sup>217</sup>. Cette soif de pouvoir est un des principaux aspects, surtout pour le haut-clergé, de la pleine intégration des clercs dans la société. Mais il y en a bien d'autres, de natures variées.

#### CLERGE ET SOCIETE.

Dans les paragraphes précédents, nous avons fréquemment rencontré une adaptation de certains thèmes traditionnels à des préoccupations contemporaines. Il nous faut revenir sur cet

---

<sup>215</sup> *Mum and the Sothsegger*, 701-9 : “Car les prêtres ne sont pas dangereux mais patients dans leurs œuvres, [ils sont] également la plante de la paix, toujours plein de pitié, et meneurs de la charité, choisis avant les autres. Il ne convient pas à leur ordre de se battre ou de se disputer, ni de se dépêcher vers des lieux où il y a danger. Cela est bien prouvé par le parlement : les prélats doivent être exclus lorsqu'une sentence de mort doit être donnée, afin de garder leurs consciences immaculées”.

<sup>216</sup> Barr, *Tradition*, p. 325.

<sup>217</sup> Heath, *Church and Realm*, *op. cit.*, p. 110-112 et 195-197 pour la croisade de Despenser.

aspect de manière plus synthétique. Au-delà des critiques sur le fait que les clercs se comportent comme des (mauvais) laïcs, il est frappant de constater que dans les poèmes, la perception du comportement du clergé se rattache à la perception des transformations de la société, étudiée dans la deuxième partie. Ce phénomène est peu perceptible dans *The Simonie*, poème dans lequel le clergé est traité la plupart du temps comme un thème distinct, même si son comportement a bien sûr une influence sur les laïcs. Dans ce cas précis, seul le désir de pouvoir apparaît comme un élément significatif. Pour les poèmes postérieurs, il nous faut envisager la manière dont s'articule cette relation, qui dépasse selon nous la question de leur responsabilité envers les laïcs, bien que cette dernière constitue un élément majeur de la critique des poètes.

Dans le prologue de *Piers*, les membres du clergé ne sont pas réellement distingués d'avec les laïcs<sup>218</sup>. Dans *Mum and the Sothsegger*, les membres du clergé sont d'abord traités séparément. Mais dans la dernière partie du poème, structurée autour de la liste des différents textes trouvés dans le sac volé à *Mum*<sup>219</sup>, ils sont insérés dans le cadre général de la société. Par ailleurs, dans tout le poème, clercs et laïcs sont liés par la thématique centrale, celle de l'absence de vérité dans toutes les catégories sociales. Ces éléments nous rappellent que les clercs ne sont pas envisagés – sauf peut-être les moines et cela pose des problèmes sur lesquels nous reviendrons – comme un corps à part. Plusieurs indices permettent d'appréhender cette intégration : la perception de pratiques concrètes concernant l'administration ; l'identification fréquente avec les riches ; la mise en parallèle du clergé non-bénéficiaire et des travailleurs laïcs dans le contexte de la législation promulguée à partir de 1349 ; enfin, le lien important du clergé avec la ville.

En premier lieu, il faut revenir sur le thème de la corruption dans une perspective différente de celle du chapitre huit, telle qu'elle apparaît dans des pratiques incluses dans une critique plus générale de la société ; c'est ici le clergé séculier qui est visé. Rappelons en préalable combien le fonctionnement de la justice ecclésiastique – dans ses relations avec les laïcs – constitue un objet important de critique<sup>220</sup>. Mais d'autres aspects doivent être examinés. La première vision de *Piers* appelle plusieurs remarques. Au passus II, les clercs se rencontrent d'abord dans la retenue de *Mede*. C'est l'occasion pour le poète d'évoquer des problèmes très concrets :

---

218 Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 116-119.

219 Voir l'analyse du texte, annexe 1, p. 632.

220 Voir ci-dessus, chapitre 6, p. 271-273.

And late apparaille thise provisours in palfreyes wise ;  
 Sire Symonye hymself shal sitte upon hir bakkes.  
 Denes and southdenes, drawe yow togideres ;  
 Erchedkenes and officials and alle youre registrers,  
 Lat sadle hem with Silver oure synne to suffre –  
 As devoutrye and divorses and derne usurie –  
 To bere bisshopes aboute abrood in visitynge.  
 Paulynes pryvees for pleintes in consistorie  
 Shul serven myself that Cyvyll is nempned.  
 And cartsadle the commissarie – oure cart shal he drawe,  
 And fecchen us vitailles at *fornicatores*<sup>221</sup>.

La plupart des accusations concernent la justice, mais il y en a d'autres, telles celles qui portent sur le poids des amendes en nature ou sur la corruption des évêques dans le domaine des visites paroissiales<sup>222</sup>. Ces attaques sont incluses dans la critique générale de la corruption des administrateurs – laïcs et cléricaux ; cela reflète une réalité, celle d'une administration où s'entremêlent clercs et laïcs à tous les niveaux.

C'est aussi dans ce passus que la simonie est personnifiée (*Symonye*), aux côtés de *Cyvyll*<sup>223</sup>. Le fait que l'incarnation de la corruption matérielle du clergé apparaisse dans cet épisode précis de la dénonciation des pratiques administratives, renforce l'impression de totalité notée ci-dessus. En outre, *Symonye* apparaît à propos d'une pratique importante qui concerne les laïcs, celle du mariage. Ce dernier n'est pas seulement envisagé dans le cadre de la critique judiciaire<sup>224</sup>. Il est corrompu dans tous ses aspects et cela conduit à l'attaque violente de *Symonye* et *Cyvyll* par *Theology* (vers 115-28). Dans la version C, ces deux personnages font appel à la cour du pape, mais sont accusés par *Conscience* :

Ac Consience to the kyng accused hem bothe  
 And sayde, "Syre kyng, by Crist, but clerkes amende  
 Thy kynedom thorw here coueytise wol out of kynde wende  
 And holy churche thorw hem worth harmed for euere"<sup>225</sup>.

---

221 *Piers Plowman* B, II 171-81 : "Et que les prébendiers soient apprêtés comme des montures, dit Loi Civile. Maître Simonie lui-même s'assiera sur leurs dos. Doyens et sous-doyens, allons, ensemble ! Archidiaques, officiers d'église, et vous autres clercs chargés des registres, voici du liquide pour payer votre équipage, et porter nos péchés – divorce, adultère, et usure clandestine. Payez aussi pour les évêques, lorsqu'ils font leurs visites. Pour moi, qui me nomme Loi Civile, les Pauliniens – habiles en leur secrète manière à plaider devant les tribunaux ecclésiastiques – me conviendront. Harnachez le légat, qu'il tire notre charrette de provisions et qu'il l'emplisse des victuailles extorquées aux fornicateurs".

222 Pour la responsabilité des évêques dans ce domaine, voir ci-dessus, p. 340-341.

223 Voir ci-dessus, chapitre 6, p. 272-273.

224 Cf. T. Tavormina, *Kindly similitude : marriage and family in Piers Plowman*, Cambridge, 1995.

225 *Piers Plowman* C, II 245-48 : "Mais Conscience les accusa tous deux devant le roi et dit : 'Sire roi, par le Christ, à moins que les clercs ne se réforment, ton royaume sera dénaturé par la convoitise, et la Sainte Église sera à jamais blessée, à cause d'eux'".

*Conscience* élargit l'accusation à tous les clercs. Le lien est donc fait entre toutes les formes de corruption.

Au passus III, ces pratiques sont largement présentes dans les arguments de *Mede* et de *Conscience* ; le même phénomène d'interaction des différentes composantes, laïques et cléricales, se retrouve. Le passage le plus significatif à cet égard est celui où *Mede* se justifie (vers 209-227) et entreprend de défendre sa conception de la rétribution<sup>226</sup> ; là encore, les membres du clergé ne sont pas traités comme un groupe à part, mais dispersés parmi les autres catégories sociales. Ils sont donc inclus dans les questions globales sur le thème de la rétribution et de la corruption qui préoccupent tant le poète<sup>227</sup>.

Dans *Mum*, cet aspect est également développé, pas seulement pour le clergé séculier. L'auteur critique en effet les moines pour leur tendance procédurière<sup>228</sup> :

There is a rolle of religion, how thay thaire rentz hadde  
Forte parte with the poure a parcelle other-while,  
But thay been rotid in a rewe to refresshe greete,  
To maynteyne thayre manhode and matieres thay haue to doo  
For pleding and for purchas , to pasture thaym the swetter,  
So poure thay been and penylees sith the pestilence tyme<sup>229</sup>.

Cela est à rapprocher de l'intérêt porté par l'auteur de *Mum* aux questions juridiques. À plusieurs reprises, il attaque aussi les seigneurs laïcs sur ces abus des procédures<sup>230</sup>. Il est vrai que les archives monastiques possèdent beaucoup d'éléments sur la question et que l'accusation est apparemment fondée, mais elle n'est pas souvent mise en exergue<sup>231</sup>. Ce thème est cher à l'auteur, car il est évoqué de manière plus générale pour tout le clergé dans les vers suivants :

For clerchez were not knowe by thaire clothing that tyme,  
Ne by royal raye ne riding aboute,

---

<sup>226</sup> Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 116-117.

<sup>227</sup> Cela est également lié à l'importance spirituelle du thème de la rétribution pour Langland. Voir ci-dessous, chapitre 14, p. 553-557.

<sup>228</sup> Sur les moines et la justice en Angleterre, voir A. Boureau, *La loi du royaume. Les moines, le droit et la construction de la nation anglaise*, Paris, 2001.

<sup>229</sup> *Mum and the Sothsegger*, 1364-69 : "Il y a un rôle sur les religieux, sur la manière dont ils possèdent leurs revenus ; [ils devraient en] partager une parcelle avec les pauvres, parfois, mais ils sont enracinés dans une compagnie pour enrichir les grands ; ils doivent engager des procès pour maintenir leur dignité, pour plaider et pour acquérir, pour se nourrir savoureusement, si pauvres sont-ils devenus depuis le temps des pestilences".

<sup>230</sup> Voir ci-dessus, chapitre 6, p. 277-278.

<sup>231</sup> Dans un article récent, Andrew Galloway met en avant plusieurs indices qui montrent selon lui que Langland attaque également cet aspect, par diverses allusions, notamment celle qui porte sur l'abbé d'Abingdon en B X 323-325 ("Making History Legal : *Piers Plowman* and the Rebels of Fourteenth-Century England", dans *William Langland's Piers Plowman. A Book of Essays*, éd. K. M. Hewett-Smith, Londres et New York, 2001, p. 7-40). Mais l'auteur de *Mum* est plus clair dans ses affirmations.

Ne by seruice of souuerayns, so me god helpe,  
 Ne by revel ne riot ne by rente nothir,  
 Ne by thaire double dees ne thaire deupe hoodes,  
 Ne by drynkyng of dollid wyne ne by datz at eue,  
 Ne by worldly workes of writtes ne seelyng,  
 Ne by no maniere nicete that thay now vsen,  
 But by the deedes that thay dide, I do you to wite<sup>232</sup>.

Nous retrouvons la critique des tendances procédurières de la justice, connectée au mode de vie des clercs et à leur participation à l'administration temporelle.

Les avertissements groupés aux riches et aux clercs sont importants, surtout dans *Piers*. Même s'ils n'apparaissent pas réellement associés dans l'étude lexicologique, les clercs font souvent partie pour Langland de la catégorie des riches, ce pour quoi ils sont critiqués. Au passus XIII, par exemple, les nobles et le haut-clergé sont mis dans le même sac en ce qui concerne leur amour pour les mauvais ménestrels (vers 421-48). Dans le cadre de ce passus et du suivant, cette critique du clergé s'inscrit dans les discussions sur la pauvreté et la mendicité, au cœur des préoccupations de Langland<sup>233</sup>. Cet aspect est plus net encore dans la version C :

Right so, sothly, suche that ben bischopes,  
 Erles and erchedeknes and other riche clerkes,  
 That chaffaren as chapmen and chide bote they wynne<sup>234</sup>.

Malgré ces attaques, Langland reconnaît que tous les clercs ne sont pas riches ; ainsi rend-il compte d'une transformation importante de la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle, l'augmentation du nombre de clercs non-bénéficiaires<sup>235</sup>. Celle-ci est surtout traitée par le biais de la personne de *Will*, notamment au passus V de la version C dans son 'autobiographie'<sup>236</sup> ; il faut y revenir dans cette optique. En effet, *Will* se définit comme un clerc non-bénéficiaire qui a des difficultés à survivre :

And so y leue yn London and opelond bothe ;  
 The lomes that y labore with and lyflode deserue

---

<sup>232</sup> *Mum and the Sothsegger*, 643-651 : "En ce temps, les clercs n'étaient pas reconnus par leurs vêtements, par une parure royale ou une chevauchée, par le service des souverains – que Dieu m'aide – par les réjouissances, l'extravagance ou le revenu, par leurs doubles dais ou leurs profondes capuches, par leur absorption de vin chaud ou de dattes, par leurs actions de ce monde d'écritures ou de scelléments, ou par toutes les subtilités qu'ils utilisent de nos jours, mais par les actions qu'ils accomplissaient, je vous le fais savoir".

<sup>233</sup> Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 139-153.

<sup>234</sup> *Piers Plowman* C, XII 224-226 : "En vérité, ces évêques, comptes, archidiaques et autres riches clercs sont pareils [aux seigneurs] ; ils commercent comme des marchands et se font reproche de ce qu'ils ne gagnent pas".

<sup>235</sup> Ces clercs sont essentiellement chapelains ou engagés temporairement pour dire des messes. Cf. Swanson, *Church and Society*, op. cit., p. 46-50.

<sup>236</sup> Pour une interprétation de ce passage dans le cadre de la question générale de la validité du travail, Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 143-146.



Is pater-noster and my prymer, placebo and dirige,  
 And my sauter som tyme and my seuene psalmes.  
 This y segge for here soules as me helpeth,  
 And tho that fynden me my fode fouchen-saf, y trowe,  
 To be welcome when y come, other-while in a monthe,  
 Now with hym, now with here ; on this wyse y begge  
 Withoute bagge or botel but with my wombe one<sup>237</sup>.

Cette question devient pressante après la Grande Peste<sup>238</sup>. Selon Robert Swanson, cette augmentation résulterait de plusieurs facteurs, comme la diminution du nombre de bénéfices, l'importance du pluralisme ou encore la popularité des chapelles fondées par les laïcs, temporaires ou permanentes<sup>239</sup>. Cette popularité est alors forte en Angleterre<sup>240</sup>. Dans ce cadre, les clercs non-bénéficiaires semblent être un choix avantageux pour les laïcs. Comme l'a fait remarquer A. K. McHardy, ils constituent une "main d'œuvre" plus flexible que des ecclésiastiques installés<sup>241</sup>. *Will* donne de ce phénomène une explication un peu différente. Selon lui, les bénéfices sont usurpés par des gens qui ne le méritent pas. Les hommes de bien en sont donc privés :

Popes and patrones pore gentel blood refused  
 And taken Symondes sone seyntwarie to kepe,  
 Lyf-holynesse and loue hath be longe hennes,  
 And wol, til hit be wered out, or otherwyse ychaunged.  
 Forthy rebuke me ryht nauhte, Resoun, y yow praye,  
 For in my conscience y knowe what Crist wolde y wrouhte.<sup>242</sup>

Nous retrouvons les reproches faits aux bénéficiaires abordés plus haut<sup>243</sup>. Mais l'*apologia* de *Will* fait également le lien entre ces clercs non-bénéficiaires et les travailleurs laïcs avec

---

237 *Piers Plowman* C, V 43-52 : "Ainsi je vis à Londres et parfois aussi dans le plat-pays ; les outils avec lesquels je travaille pour subvenir à mes besoins sont le *Pater Noster*, mon 'primer', le *Placebo* et le *Dirige*, ainsi que parfois mon psautier et les sept psaumes. Je les dis pour les âmes de ceux qui me donnent une aide ; chez ceux qui pourvoient à ma nourriture et me la garantissent, je suis sûr d'être le bienvenu lorsque je viens de temps en temps dans le mois, une fois chez l'un, une fois chez l'autre ; je mendie ainsi, sans besace ni bouteille mais seulement avec mon ventre".

238 Il existait sans doute déjà dans la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle. Selon Philippe Contamine, sur un effectif d'environ 40000 séculiers, la moitié était peut-être sans bénéfices ("L'Église dans les Iles Britanniques", *op. cit.*, p. 663-4).

239 Swanson, *Church and Society*..., *op. cit.*, p. 46-52.

240 Contamine, "L'Église dans les Iles Britanniques", *op. cit.*, p. 679-82.

241 A. K. McHardy, "Ecclesiastics and Economics : Poor Priests, Prosperous Laymen and Proud Prelates in the reign of Richard II", *Studies in Church History* 24, 1987, p. 129-37, p. 136 : "The unbeneficed clergy, every category of them, could make a more flexible response to the needs of the laity than those tied to the fossilized parochial structure, and the masses and prayers of the unbeneficed could be bought, admittedly in small quantities, by men who had no possibility of founding a perpetual chantry... the unbeneficed provided goods and services which the customers wanted, at prices which many could afford".

242 *Piers Plowman* C, V 78-83 : "les papes et les patrons ont écarté les pauvres gentilshommes de naissance, et ont appointé les fils de Simon à la garde des sanctuaires. Depuis, la sainteté et l'amour sont depuis longtemps des idées lointaines, et elles le resteront, à moins que [ces faits] ne disparaissent ou ne soient transformés d'une autre manière. Ainsi ne me fais pas de reproche, Raison, je t'en prie, car en ma conscience, je sais que le Christ veut que je fasse".

243 Voir ci-dessus, p. 336-338.

d'une part une référence à la législation sur les travailleurs et d'autre part la situation même de l'épisode dans le poème qui introduit la seconde vision, sur ces travailleurs. De fait, les autorités ecclésiastiques, mais aussi laïques, sont inquiètes de cette prolifération. Comme pour les travailleurs laïcs, une réglementation sur les gages et les emplois de ces clercs non bénéficiaires est mise en place. Du côté des ecclésiastiques, le statut de ces clercs est réglementé par le décret *Effrenata*, publié à trois reprises entre 1350 et 1378 par les archevêques de Canterbury<sup>244</sup>. Les textes de ces décrets nous montrent des archevêques très durs envers les clercs qui réclament des gages trop élevés, en particulier dans la publication de 1378. Rosalind Hill, dans un article portant sur les chapelains de Londres à l'époque de Richard II, nuance la réalité de ces accusations. D'après les registres des évêques, la plupart des chapelains ne méritent sans doute pas ces critiques. En revanche, les clercs engagés temporairement pour dire des messes semblent soulever davantage de problèmes (*Will* se présente précisément comme un de ces clercs)<sup>245</sup>.

Ces clercs font également l'objet d'une réglementation laïque ; ils sont associés aux travailleurs dans l'ordonnance de 1349<sup>246</sup>. Ils sont parfois stigmatisés dans les pétitions des *Commons* pour leurs exigences excessives, par exemple en 1362 :

Pur ce q'en la grande Pestilence ore tart les Chappelleins sont devenuz si chers q'ils ne voillent demurrer ove nuly meins que dys Marcs ou dusze, a graunt grevance & oppression du poeple ; Qe lui plese parler a touz les Ercevesques, & Evesques, de mettre remedie par constitution faire sur eux de ce q'ils prendront en certain, sus peine d'escomengement, & autres cohercions de Seinte Église<sup>247</sup>.

Cet intérêt des *Commons* est compréhensible. Les laïcs sont souvent les employeurs directs de ces clercs non bénéficiaires, individuellement ou en groupe ; ils ont donc tout intérêt à une réglementation qui soit à leur avantage. Le phénomène est parallèle à celui qui affecte la question des travailleurs laïcs. Un autre indice de cette similitude est le lien étroit entre les modalités (autant qu'entre les principes) des législations ecclésiastiques et laïques, suggéré par Bertha Putnam :

“Lorsque l'on considère la législation ecclésiastique dans son ensemble, les importantes analogies avec les principes de la législation séculière méritent d'être notées. Il y a un parallèle entre l'effort de vérification de la mobilité du travailleur et la restriction de la

---

<sup>244</sup> Les décrets sont publiés dans le recueil *Concilia Magna Britanniae et Hibernae*, éd. D. Wilkins, 4 vols, Londres, 1737, vol. 3, p. 1-2 (1350) ; p. 40-51 (1362), p. 135-136 (1378). Cf. B. Putnam, “Wage-laws for priests after the Black Death”, *American Historical Review* 21, 1915-16, p. 12-32. Voir aussi R. Hill, “A Chaunterie for Soules’ : London Chantries in the Reign of Richard II”, dans *The Reign of Richard II : Essays in Honour of May McKisack*, éd. C. M. Barron, F.R.H. Du Boulay, Londres, 1971, p. 242-255.

<sup>245</sup> Hill, “A Chaunterie for Soules’...”, *op. cit.*, p. 245.

<sup>246</sup> SR I, p. 307-8.

<sup>247</sup> RP II, p. 271.

migration des chapelains, les ‘lettres commendataires’ épiscopales rappelant fortement les ‘lettres testimoniales’ inventées plus tard [en 1388] pour les travailleurs. Même si la clause séculière de service n’était pas faite pour s’appliquer aux prêtres, il y a une clause ecclésiastique de service contraignant pour le clergé non-bénéficiaire”<sup>248</sup>.

Elle conclut d’ailleurs ses remarques sur la participation des clercs non-bénéficiaires à la révolte de 1381, en notant qu’elle peut relever d’une réaction contre l’arbitraire des prélats trop riches, ce qui constitue une dernière similitude<sup>249</sup>. Langland est peut-être plus ambigu vis-à-vis des clercs non-bénéficiaires que des travailleurs laïcs. Mais il tente de faire face à un vaste problème, qui l’a peut-être concerné au premier chef<sup>250</sup>.

Un dernier élément est le lien du clergé avec la ville, et en particulier avec Londres. Quelques détails sont à cet égard révélateurs. Lorsque les prêtres sont accusés d’absentéisme, il est dit que c’est pour aller mener bonne vie à Londres, que ce soit dans *Piers* et dans *Mum*<sup>251</sup>. Dans *Piers*, à la fin du passus II (vers 211-223), les vendeurs d’indulgences, chez qui *Lyere* s’enfuit, sont associés aux ménestrels, aux marchands, aux vendeurs d’épices (*spycers*). La question de la ville, dont nous avons remarqué le malaise qu’elle provoque chez Langland<sup>252</sup>, réapparaît donc à propos du clergé. Cependant, l’élément le plus révélateur est constitué par le traitement des frères.

La richesse des ordres mendiants, qui contraste si fortement avec leur vœu de pauvreté absolu, est largement dénoncée dans les poèmes. Cette dénonciation avec la ville et les marchands est souvent effectuée dans un cadre urbain, aspect peu envisagé dans les études sur la question. Dans le prologue de *Piers Plowman*, la charité que les frères sont censés incarner est un marchand :

Manye of thise maistres mowe clothen hem at likyng  
For hire moneie and hire marchaundise marchen togideres.  
Sith charite hath ben chapman and chief to shryve lordes  
Manye ferlies han fallen in a fewe yeres

---

<sup>248</sup> Putnam, “Wage laws...”, *op. cit.*, p. 29-30 : “In considering the ecclesiastical legislation as a whole the close analogies to the principles of secular legislation are worthy of note. The endeavor to check the mobility of the laborer is paralleled by the restriction on the migration of chapelains, the episcopal ‘letters commendatory’ reminding one strongly of the ‘letters testimonial’ devised later for laborers. Although the secular compulsory service clause was held not to apply to priests, there is an ecclesiastical compulsory service clause for the unbeneficed clergy...”.

<sup>249</sup> *Ibid.* p. 32 : “It seems possible that the irritation caused in the minds of multitudes of the lower clergy by the restrictive measures imposed on them arbitrarily by their wealthy superiors may account in part at least for the presence of so many of them among the rebels”.

<sup>250</sup> Kerby-Fulton, *Reformist apocalypticism*, *op. cit.*, p. 145 : “His odd combination of views on the fraternal orders, poverty, manual labor and clerical endowments is just about what one would expect of someone caught in this socio-ecclesiastical position. His first loyalty would seem to be to the secular ideology, but his precarious existence on the bottom rung of the secular ladder may have driven him to his idealization of mendicant or eremitical poverty”.

<sup>251</sup> Voir ci-dessus, p. 339-340.

<sup>252</sup> Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 138-140.

But Holy Chirche and hii holde bettre togidres  
The mooste meschief on molde is mountynge up faste<sup>253</sup>.

L'accent est mis à nouveau sur la question de la confession, mais également sur le thème plus général du mode de vie des frères qui veulent d'abord s'habiller avec richesse. Au passus II, ils apparaissent dans l'orbite de *Lyer*, tout comme les vendeurs d'indulgence. Au passus III, la pratique des marchands et des nobles de graver leurs noms sur les fenêtres des églises, en l'occurrence celle des frères, semble avant tout urbaine, d'autant que la scène est située à Westminster (vers 35-75). Au passus XIII, le docteur est visiblement un habitué de Londres, puisqu'il prêche à St Paul's Cross, haut lieu de la prédication londonienne<sup>254</sup>.

Dans le *Crede*, la dénonciation des luxueux couvents des ordres mendiants est très symptomatique. Elle met en jeu à la fois le problème de la mendicité et celui de leur errance. Ces couvents sont situés en ville. L'auteur décrit longuement le couvent des Dominicains. Ce dernier ressemble davantage à un palais qu'à un couvent, avec ses grandes salles ornementées, ses nombreuses sculptures, son immense jardin et ses épaisses murailles garnies de portes dérobées (vers 155-218). Helen Barr suggère que le style même employé par l'auteur dans cette description, très élaboré, contraste avec la forme dépouillée du reste du poème, et en particulier avec le discours du laboureur<sup>255</sup>. Or, il est tout à fait vraisemblable que l'auteur songe au grand couvent londonien des Blackfriars, d'autant que c'est celui où a été condamné Wyclif en 1382. D'autres éléments du poème indiquent une assise urbaine, par exemple, la fréquentation des mystères par les Franciscains (vers 77-81). Surtout, il est frappant de voir la manière dont l'auteur résume, par la bouche d'un Augustin, cet ancrage des frères dans la ville :

Paul primus heremite put vs him-selue  
Away into wildernes the werlde to dispisen ;  
And there we leng[e]den full longe and lyueden full harde,  
For-to all this freren folke weren founded in townes,  
And taughten vntrulie; and that we well aspiede,  
And for chefe charitie we chargeden vs seluen  
In amending of this men. We maden oure celles  
To ben in cyties y-set to styghtle the people,  
Preching and praying as profetes schulden ;

---

<sup>253</sup> *Piers Plowman* B, prol. 62-7 : "Depuis que les champions de la Charité se sont faits marchands et se bousculent pour occuper le premier rang des confesseurs de la noblesse, de nombreux événements étranges se sont produits, ces dernières années. À moins que la Sainte Église et les frères n'améliorent leurs relations, une terrible calamité est imminente".

<sup>254</sup> Voir ci-dessus, p. 343-344.

<sup>255</sup> Barr, *Signes and Sothe*, *op. cit.*, p. 40-41.

And so we holden vs the heued of all holy chirche<sup>256</sup>.

Il est difficile d'exprimer plus clairement, même si c'est ici ironique, la mission que se sont assignés les ordres mendiants envers les citadins. De fait, de nombreuses études ont montré qu'ils étaient intimement associés à l'essor urbain<sup>257</sup>. Même si cela semble maintenant une évidence, il est intéressant qu'elle soit si bien mise en relief dans les poèmes, et encore une fois, reliée à des pratiques contemporaines.

Les aspects envisagés dans ce paragraphe, qui concernent toutes les catégories du clergé, suggèrent que les poètes, surtout ceux de la fin de la période, sont très sensibles à l'intégration du clergé dans le fonctionnement général de la société. Il apparaît une tension – en particulier chez Langland – entre leur représentation idéale de la société et leur perception de la réalité, déjà constatée pour le reste des catégories sociales et indice d'une tension plus générale au sein de la société même. Ce hiatus est également apparu à propos du thème de la charité, qui englobe en quelque sorte ces différentes pratiques. Dans cette optique, il est possible de s'interroger sur l'existence, ou non, d'une remise en cause plus globale de la place de l'institution ecclésiastique au sein de la société telle que les poètes la conçoivent. En corollaire, il convient de voir si des projets de réforme peuvent être dégagés. C'est une question d'autant plus épineuse qu'elle nous conduit tout droit au problème de la frontière entre orthodoxie et hétérodoxie.

---

<sup>256</sup> *The Crede*, 308-17 : "Paul le premier ermite s'est mis lui-même dans le désert pour mépriser le monde ; nous avons habité longtemps ici et avons durement vécu, jusqu'à ce que tous ces mendiants soient fondés dans les villes, et enseignent fausement ; et cela nous l'avons bien observé ; nous nous sommes chargés nous-mêmes de la charité prééminente en réparation de ces hommes. Nous avons construit nos cellules pour être dans les villes pour superviser les gens, prêchant et priant comme les prophètes le doivent ; ainsi nous nous tenons à la tête de la sainte Église".

<sup>257</sup> Vauchez, "Les ordres mendiants", *op. cit.*, *passim*.

CHAPITRE DIX  
REFORME ET HERESIE

Au-delà des dénonciations des individus et de leurs pratiques souvent douteuses, quelle est dans les poèmes la place globale de l'institution ecclésiastique ? L'analyse factorielle a mis en relief, nous l'avons vu, les principales oppositions des poèmes<sup>258</sup>. Dans *The Simonie*, l'auteur ne s'intéresse qu'à la dénonciation des individus. En revanche, dans les poèmes postérieurs, *Piers Plowman*, *Pierce the ploughman's Crede* et *Mum and the Sothsegger*, il y a des indices nets d'une volonté de réforme. Mais les modalités en sont différentes. Entre le *Crede* et *Piers*, le vocabulaire est contrasté, tant dans la dénonciation que dans l'espoir de réforme. L'auteur de *Mum* insiste sur l'importance de la vérité et de son interprétation. Cela dit, les poèmes présentent également de nombreux points communs, d'où la nécessité de bien démêler les enjeux présents, en particulier en matière d'orthodoxie et d'hétérodoxie. Si le *Crede* et dans une moindre mesure *Mum*, ont des accents lollards – qu'il nous faudra définir – la situation est autrement complexe dans *Piers Plowman*, plus encore du fait que sa postérité a été très marquée par une interprétation radicale du poème<sup>259</sup>. Dans un premier temps, nous nous interrogerons sur une éventuelle remise en cause de l'institution, car l'existence ou non de cet élément conduit inévitablement à des projets de réforme différents. Ensuite, nous étudierons la place et le rôle des laïcs dans ces projets, à court et à long terme.

*1. Une remise en cause de l'institution ?*

L'opposition est importante entre *Piers Plowman* d'une part, *Mum and the Sothsegger* et surtout *Pierce the Ploughman's Crede* de l'autre ; le premier ne montre pas d'éléments d'une véritable remise en cause, les seconds sont beaucoup plus ambivalents. L'aspect le plus évident de ce phénomène est la différence de conception des poètes à propos des frères. Pour le reste, c'est-à-dire la vision générale de l'institution, l'étude est plus délicate car les indices sont plus nombreux dans le poème de Langland que dans les autres.

*PENETRANS DOMOS ET SES FRERES.*

“I praye thee, quod Pees tho, er thow passe ferther,  
What hattestow ? I praye thee, hele noght thi name”.  
“Certes, seide his felawe, Sire *Penetrans-domos*”<sup>260</sup>.

---

<sup>258</sup> Voir ci-dessus, chapitre 7, p. 297-299.

<sup>259</sup> Cf. A. Hudson, “The legacy of *Piers Plowman*”, dans *A Companion to Piers Plowman*, éd. J. A. Alford, Berkeley, 1988, p. 251-66.

<sup>260</sup> *Piers Plowman* B, XX 339-41 : “Je te prie de me dire ton nom, dit Paix, avant que d'aller plus avant. Je t'en prie, ne le cèle point.” ‘Bien sûr, dit le compagnon du moine. Sire *Penetrans domos*’”.

Dans les poèmes, les Mendiants sont, comme tous les membres du clergé, attaqués pour leur cupidité et leur manque d'exemplarité. Mais ce passage nous conduit à souligner qu'ils font l'objet de critiques spécifiques, au plan institutionnel. Le thème de *Penetrans domos*, dérivé de 2 Tim 3 : 6, a fait fortune depuis son lancement par Guillaume de Saint-Amour, dans le cadre de la querelle qui fit rage au sein de l'université parisienne entre maîtres séculiers et mendiants dans la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>261</sup>. En Angleterre, cette querelle est surtout vive au XIV<sup>e</sup> siècle. S'il y a eu des frictions au sein de l'université d'Oxford au début du siècle<sup>262</sup>, l'attaque systématique des Mendiants est portée dans les années 1350 par Richard FitzRalph, archevêque d'Armagh, et à partir des années 1380 par Wyclif<sup>263</sup>. Si tous deux puisent dans le répertoire de Saint-Amour, ils apportent chacun leur argumentation spécifique dont nous verrons certains points précis dans le courant de cette étude (le premier a d'ailleurs influencé le second). Hormis les écrits de ces deux théologiens très influents, il existe dans la seconde moitié du siècle une abondante littérature anti-fraternaliste dans laquelle s'inscrivent *Piers Plowman*, *Pierce the Ploughman's Crede* et *Mum and the Sothsegger*<sup>264</sup>. Le traitement de la question par Langland, très étudié, a soulevé de nombreuses controverses<sup>265</sup>. Il faut tenter d'y voir clair, et la comparaison des poèmes est à cet égard fructueuse.

Il y a tout d'abord une relation entre les accusations portant sur les privilèges des frères, envisagés plus haut, c'est-à-dire leur pratique de la mendicité et leur 'pillage' des missions pastorales, et la critique qui est faite de leur multiplicité incontrôlable. Au passus XX de *Piers Plowman*, *Conscience* lie ces différents aspects :

Conscience of this conseil tho comsede for to laughe,

---

261 Pour une vision d'ensemble, voir Vauchez, "Les ordres mendiants", *op. cit.* Pour des études détaillées, voir notamment Y. Congar, "Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle et le début du XIV<sup>e</sup> siècle", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 28, 1961, p. 35-151, M. Dufeil, *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne, 1250-1259*, Paris, 1972, et les références données ci-dessous, note 263.

262 Cf. G. Leff, *Paris and Oxford Universities in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, New York, 1968, p. 104-107.

263 Sur FitzRalph, voir K. Walsh, *A Fourteenth Century Scholar and Primate : Richard FitzRalph, in Oxford, Avignon and Armagh*, Oxford, 1981 ; J. D. Dawson, "Richard FitzRalph and the Fourteenth-Century Poverty Controversies", *JEH* 34, 1983, p. 315-44. Sur Wyclif, voir A. Hudson, *The Premature Reformation*, Oxford, 1988, p. 348-51. De manière générale, l'ouvrage de Penn A. Szittya, *The antifraternal tradition*, *op. cit.*, est important. Il insiste essentiellement sur les influences intellectuelles, notamment celles de Saint-Amour sur les auteurs anglais. Sa thèse est que la tradition anti-fraternelle est à décrypter dans un contexte exégétique. Si intéressante qu'elle soit, il me semble cependant que la perspective doit être élargie. Étant donné la complexité de la question, il n'est pas ici possible de détailler le contenu de ces querelles.

264 *The Simonie* évoque les frères aux 164-169, mais ceux-ci apparaissent dans la critique générale des ordres réguliers.

265 Les principaux ouvrages sur la question sont Szittya, *The antifraternal tradition*, *op. cit.*, chap. 6 ; Scase, *Piers Plowman and the New anticlericalism*, *op. cit.* ; Kerby-Fulton, *Reformist apocalypticism*, *op. cit.*, chap. 4 ; L. Clopper, *Songs of Rechelesness. Langland and the Franciscans*, Ann Arbor, 1997.

And curteisliche conforted hem and called in alle freres,  
 And seide, “Sires, soothly welcome be ye alle  
 To Unitee and Holy Chirche – ac o thyng I yow preye :  
 Holdeth yow in unitee, and haveth noon envye  
 To lered ne to lewed, but lyveth after youre reule.  
 And I wol be youre borugh, ye shal have breed and clothes  
 And othere necessities ynowe – yow shal no thyng lakke,  
 With that ye leve logik and lerneth for to lovyte.  
 For love lafte thei lordshipe, bothe lond and scole  
 Frere Fraunceys and Domynyk – for love to be holye.  
 And if ye coveite cure, Kynde wol yow telle  
 That in mesure God made alle manere thynges,  
 And sette it at a certein and at a siker nombre,  
 And nempnede hem names newe, and noumbrede the sterres :  
*Qui numerat multitudinem stellarum et omnibus eis...*266.

Ces lignes constituent un condensé d’accusations. Nous retrouvons celles qui concernent la possession, le manquement à la règle, l’usurpation des privilèges des prêtres et l’utilisation abusive de la connaissance<sup>267</sup>. Les derniers vers sont fondés non seulement sur le psaume 146, mais aussi sur un verset du livre de la Sagesse – “Dieu a créé toutes choses en mesure, poids et nombre” (11 : 21). Les frères ne sont pas comptabilisables, ils représentent donc un danger pour l’harmonie et la hiérarchie générale, et se doivent d’être ordonnés. Un peu plus loin, au vers 271, *Conscience* demande qu’ils soient inscrits au registre (*registre*). Il peut s’agir tant du registre ecclésiastique, ce qui implique l’ordination et le dénombrement des frères, que du livre des élus de Dieu.

Selon Penn Szitty, ce passage doit beaucoup aux idées de FitzRalph qui attaque les frères sur un plan essentiellement ecclésiologique, en particulier dans son *Defensio curatorum* (1357) :

“L’ecclésiologie de FitzRalph est en partie pratique. Comme on pourrait s’y attendre de la part d’un prélat impliqué dans l’administration ecclésiastique durant la plus grande partie de sa carrière, il revient sans cesse sur les conséquences pratiques de l’arrivée des frères dans l’église, particulièrement en ce qui concerne la prédication, les enterrements et la confession. Mais derrière ces principes, il y a une ecclésiologie théorique qui porte sur l’origine et la structure de la hiérarchie ecclésiastique, le statut des ordres en son

---

266 *Piers Plowman* B, XX 242-56a : “Conscience se mit à rire en entendant ce conseil, et alla reconforter les frères avec quelques mots gentils. Il les appela et leur parla ainsi : ‘Messeigneurs, soyez les bienvenus ici dans Unité, qui est notre Sainte Église. Mais je vous demande une chose : efforcez-vous à l’unité ! Ne vous montrez jamais envieux envers personne, clerc ou laïc, mais vivez selon les exigences de votre Règle. Pour ma part, je vous garantis que vous aurez du pain, des habits, et le reste de ce qui vous est nécessaire. Vous ne manquerez de rien, pourvu que vous laissiez l’étude de la logique et que vous appreniez à aimer. N’est-ce pas au nom de l’amour que Frère François et Frère Dominique renoncèrent au pouvoir, à leurs possessions et à l’étude ? Pour l’amour de la sainteté ! Mais, si votre désir est d’être prêtres de paroisse, il y a une leçon que Nature va vous apprendre : Dieu a créé toutes choses en bonnes proportions, et en a défini le nombre à ne pas dépasser : [*Louez votre Seigneur...*] qui dit le nombre des étoiles et les appelle par leurs noms (Ps 146 : 4)”.

267 Pour ce dernier thème, voir ci-dessous, chapitre 11, p. 430-433.



sein, la conformité de l'Église militante vis-à-vis de l'Église céleste (...). C'est de ces notions théoriques sur l'organisation de l'Église que vient le postulat fondamental de FitzRalph : les frères n'ont pas de place légitime dans la hiérarchie de l'Église militante" 268.

C'est sur l'aspect théorique que Langland se démarque des arguments de FitzRalph. Car si pour le théologien la situation des frères est hors de toute rédemption possible, il n'en est pas de même pour *Conscience*. Ce dernier émet ses accusations sous forme de conditions à remplir pour une intégration des frères dans l'Unité : aux vers 244-245, il leur souhaite la bienvenue, mais il les prie d'accéder à ses demandes.

De fait, même si Langland semble souvent prendre le parti du clergé séculier, en particulier en ce qui concerne les missions pastorales, la querelle entre les séculiers et les mendiants fait elle-même l'objet d'une satire dans le poème :

On lymitours and listres lesynges I ymped,  
Til thei beere leves of lowe speche, lordes to plese,  
And sithen thei blosmede abrood in boure to here shriftes.  
And now is fallen therof a fruyt – that folk han wel levere  
Shewen hire shriftes to hem than shryve hem to hir persons.  
And now persons han parceyved that freres parte with hem,  
Thise possessioners preche and deprave freres;  
And freres fyndeth hem in defaute, as folk bereth witnesse,  
That whan thei preche the peple in many places aboute,  
I, Wrathe, walke with hem and wisse hem of my bokes.  
Thus thei speken of spiritualte, that either despiseth oother,  
Til thei be bothe beggers and by my spiritualte libben,  
Or ellis al riche and ryden aboute ; I, Wrathe, reste nevere  
That I ne moste folwe this wikked folk, for swich is my grace<sup>269</sup>.

---

268 Szittyá, *Antifraternal tradition*, *op. cit.*, p. 282 : "FitzRalph's is a practical ecclesiology in part. As one might expect of a prelate involved for most of his career with ecclesiastical administration, he harps upon the practical consequences of the friars' entry into the church, especially in preaching, burials, and confession. But underlying all his warnings, there is a theoretical ecclesiology that concerns the origin and structure of the church hierarchy, the status of orders within it, the conformity of the church militant to the church celestial (...) Out of these theoretical notions of the organization of the church comes FitzRalph's fundamental assumption : the friars have no legitimate place in the hierarchy of the church militant".

269 *Piers Plowman* B, V 137-50 : "Sur les frères mendiants et sur les frères prêcheurs, j'ai greffé le mensonge jusqu'à ce qu'ils produisent les feuilles de la flagornerie – ce que la noblesse boit comme du petit lait. Ensuite, ils bourgeonnaient dans les chambres à coucher, sous prétexte de confession, et vous savez le fruit que cela a produit ; les gens préfèrent maintenant de beaucoup se confesser à un moine plutôt qu'au prêtre de leur propre paroisse. Mais maintenant que les prêtres ont compris que les moines leur tondaient la laine sur le dos, ils se sont mis à les attaquer dans leurs sermons ! Les frères, à leur tour, dénoncent les manquements du clergé bénéficiaire, comme chacun peut vous le dire ; car, lorsqu'ils prêchent en public, ici, là et ailleurs, moi, Colère, je suis avec eux, leur donnant des leçons tirées droit de mes livres. Ainsi, ils parlent tant et tant de spiritualité que chacun en vient à mépriser l'autre. Les uns et les autres finiront sur la paille et auront à vivre une spiritualité de ma façon ; ou alors, ils deviendront tous riches et pourront s'offrir de jolis petits chevaux. Mais moi, Colère, ne cesserai jamais de poursuivre ces gredins ; n'est-ce pas, après tout, ma vocation" ?

Contrairement à FitzRalph, pour qui seuls les frères sont facteurs de rupture dans l'Église, Langland considère que ce sont tous les membres du clergé qui, par leurs divisions (liées à leur avidité), brisent l'unité de l'Église.

Si l'existence des frères n'est pas remise en cause, ils font donc l'objet d'une critique spécifique, comme le montre en particulier le passus XX. Ce dernier présente sous forme symbolique les différents reproches faits aux frères et a des connotations apocalyptiques<sup>270</sup>. À la lecture de ce passus, on peut tout d'abord penser aux accents apocalyptiques de Guillaume de Saint-Amour, mais les différences sont notables<sup>271</sup>. Il y a tout d'abord la rencontre du narrateur avec *Nede* et le discours de ce dernier, dont l'interprétation soulève des difficultés majeures. Ce discours est pour le moins ambigu<sup>272</sup>. Rappelons que cette personnification construit son argumentation autour de la maxime du droit romain *Necessitas non habet legem* (Nécessité n'a pas de loi)<sup>273</sup>. Plusieurs théologiens ont reconnu la validité de cette affirmation sous certaines conditions<sup>274</sup>. Cependant, ce discours est suspect, nous l'avons vu, car il s'inscrit dans une narration insistant sur les vertus cardinales. C'est la tempérance qui est traitée dans ce passage. Le personnage de *Nede* a été rapproché des frères pour différentes raisons. D'une part, *Necessitas non habet legem* est également cité dans la Règle de Saint François<sup>275</sup> ; selon Pamela Gradon, le discours de *Nede* refléterait donc les principes contenus dans la bulle *Exiit qui seminat* (1279) – elle même synthèse des idées de Bonaventure<sup>276</sup>. D'autre part, *Nede* est dans la trame narrative celui qui précède directement l'Antéchrist. Pour Robert Adams, Langland s'appuie sur un passage de Job (41 : 13) dans lequel il est dit que l'*egestas* – traduction de *Nede* – précède le Léviathan, alors communément identifié à l'Antéchrist, et plus encore sur le commentaire de ce passage, donné par Grégoire le Grand dans ses *Moralia in Job*. Ce dernier distingue plusieurs sortes de nécessités<sup>277</sup>. Le lien avec les frères vient de ce qu'eux aussi sont dans le besoin. Les positions divergent cependant entre les érudits, en particulier entre Penn Szitty et Lawrence Clopper. Pour le

---

<sup>270</sup> Voir l'analyse du passus, annexe 1, p. 626.

<sup>271</sup> Sur l'apocalypticisme de Saint-Amour, voir Szitty, *Antifraternal tradition*, *op. cit.*, p. 17-31.

<sup>272</sup> Voir également ci-dessus, chapitre 4, p. 142-143.

<sup>273</sup> Gratien, *Décret* II, 1, 1 *glossa ante* c. 40.

<sup>274</sup> En particulier saint Thomas d'Aquin (*ST* II-II q. 66.a.7.) ; pour la période précédant celle de saint Thomas, cf. G. Couvreur, *Les pauvres ont-ils des droits ? Recherches sur le vol en cas d'extrême nécessité depuis la Concordia de Gratien jusqu'à Guillaume d'Auvergne*, Rome, 1961, p. 30-80 ; pour une synthèse plus générale, Rubin, *Charity and Community*, *op. cit.*, p. 61-62.

<sup>275</sup> *Première Règle* 9 20, éd. Th. Desbonnets et D. Vorreux, *op. cit.*, p. 66 : "De même, en cas de nécessité évidente, tous les frères utiliseront, comme le Seigneur leur en fera la grâce, tout ce dont ils auront besoin ; car *nécessité n'a pas de loi*".

<sup>276</sup> P. Gradon, "Langland and the ideology of Dissent", *Proceedings of the British Academy*, 66, 1980, p.179-205.

<sup>277</sup> R. Adams, "The nature of Need in *Piers Plowman* XX", *Traditio* 34, p. 273-301.

premier, le discours de *Nede* exprime un rejet de la théorie de la mendicité, et donc des ordres mendiants<sup>278</sup> ; pour le second au contraire, *Nede* défend le point de vue des franciscains radicaux, qu'endosserait aussi Langland<sup>279</sup>. Kathrin Kerby-Fulton propose une solution médiane : *Nede* est une figure neutre qui représente le principe de nécessité, et le personnage présente à la fois la vue pro-fraternaliste et son inverse<sup>280</sup>. Les divergences de point de vue entre les différents auteurs apparaissent irréconciliables, mais elles mettent en exergue l'ambivalence constitutive du discours de *Nede*, et plus généralement, des idées de Langland sur le sujet.

Dans le reste du passus, les frères apparaissent largement aux côtés de l'Antéchrist, mais ils ne sont pas les seuls. D'ailleurs, ils répondent dans un premier temps à l'appel de *Conscience* qui ne les rejette pas, même s'ils préfèrent ensuite suivre *Envye* (vers 273-276). Lorsque le frère *Penetrans Domos* arrive dans la forteresse, celle-ci est déjà ébranlée<sup>281</sup>. Enfin, quand *Conscience* quitte Unité et part à la recherche de *Piers*, il ne rejette pas les frères :

“By Crist! quod Conscience tho, I wole bicom a pilgrym  
And walken as wide as the world lasteth  
To seken Piers the Plowman, that Pryde myghte destruye  
And that freres hadde a fyndyng, that for nede flateren  
And countreplede me, Conscience...”<sup>282</sup>.

Les frères doivent trouver une dotation. L'idée est déjà exprimée au passus X par *Clergie*<sup>283</sup>. Langland n'est donc pas pour l'éradication des frères, mais pour leur réforme.

La position de ceux qui considèrent que Langland n'est qu'anti-fraternel est donc difficile à tenir, dans la mesure où les références positives à la spiritualité de saint François sont nombreuses<sup>284</sup>. Cependant, la position inverse selon laquelle Langland est un Franciscain (pour schématiser) semble également outrée. Les discours sur l'intégration des frères à l'ordre ecclésiastique nous semblent aller à l'encontre de cette position. À cet égard, l'hypothèse de Kathryn Kerby-Fulton est la plus plausible :

---

<sup>278</sup> Szitty, *Antifraternal tradition*, op. cit., p. 268-72.

<sup>279</sup> L. Clopper, “Langland's Franciscanism”, *CR* 25, 1990, p. 54-75, p. 66.

<sup>280</sup> Kerby-Fulton, *Reformist apocalypticism*, op. cit., p. 146-148. Cependant, son discours lui apparaît tout de même suspect.

<sup>281</sup> Voir ci-dessus, chapitre 9, p. 346-347.

<sup>282</sup> *Piers Plowman* B, XX 381-85 : “Par le Christ ! dit Conscience. Je vais me faire pèlerin. J'irai, cheminant, de par le monde et jusqu'aux confins de l'horizon, à la recherche de Pierre le Laboureur. Lui, il peut détruire Orgueil et faire en sorte que ces frères disposent pour vivre d'un revenu, plutôt que d'être contraints de recourir à la flatterie par besoin d'argent et de se faire, ainsi, les ennemis de Conscience”.

<sup>283</sup> Voir ci-dessous, p. 386.

<sup>284</sup> Le personnage de *Pacience* aux passus XIII et XIV en est l'exemple le plus important.

“Langland semble avoir endossé une position anti-mendicante (...) pour nombre de raisons. Parmi celles que je peux discerner (...), il y a son désir de l'utiliser comme un outil de réforme, ainsi que son irritation à l'encontre des abus de la mendicité par les mendiants (...) Finalement, il a utilisé l'anti-fraternalisme comme un autre outil apocalyptique. Cela convenait à son besoin d'exprimer l'état de crise qu'il voyait dans l'Église”<sup>285</sup>.

Ainsi, ils ont une double fonction. D'une part, ils symbolisent la perversion du clergé qui ne remplit pas son rôle. D'autre part, les frères cristallisent bien des questions posées par le poète sur la place de la mendicité. Cet anti-fraternalisme doit être replacé dans un désir de réforme plus général<sup>286</sup>. Mais cette hypothèse peut être élargie. L'idéal évangélique constitue un des éléments de la tension perceptible chez Langland entre discours institutionnels, représentations idéales et observation des transformations de la société dans laquelle il évolue. L'interrogation sur les frères s'inscrit donc dans le cadre de sa perception du travail et de la pauvreté. Si Kathryn Kerby-Fulton met bien en exergue le rapport entre les préoccupations de Langland sur les frères et celles qui portent sur son narrateur (et sur lui-même ?), il faut insister sur la cohérence de son questionnement général sur les thèmes de la pauvreté et de la mendicité en relation avec l'évolution générale de la société anglaise de la fin du XIV<sup>e</sup> siècle.

\*\*\*\*\*

Le contraste est grand avec *Pierce the Ploughman's Crede* et *Mum and the Sothsegger*. Ces poèmes remettent davantage en cause l'existence même des ordres, en suivant globalement l'argumentation de Wyclif. Dans le *Crede*, il y a tout d'abord de nombreux parallèles entre frères avec les pharisiens :

And founded hem on Farysens feyned for gode;  
 But thei with her fals faith michel folk schendeth,  
 Crist calde hem him-self kynde ypocrites ;  
 How often he cursed hem well can y tellen  
 He seide ones him-self to that sory puple,  
 “Wo worthe you, wyghtes, wel lerned of the lawe”.  
 Eft he seyde to hem-selfe, “Wo mote you worthen,  
 That the toubmes of profetes tildeth vp heighe !  
 Youre faderes fordeden hem and to the deth hem broughte”.  
 Here y touche this two twynnen hem I thenke.  
 Who wilneth ben wisere of lawe than lewde freres,

---

<sup>285</sup> Kerby-Fulton, *Reformist apocalypticism*, op. cit., p. 160 : “Langland seems to have taken up anti-mendicantism... for a number of reasons. Among those which I can discern... are his desire to use it as a tool of reform and his irritation with the mendicants' abuse of mendicancy – a manner of living which... he seems to believe sanctifiable in the right hands. Finally... he took up anti-fraternalism as yet another apocalyptic tool. It suited his need to express the state of crisis he saw in the Church”.

<sup>286</sup> Selon Penn Szitty, ils ont également une fonction symbolique de cet ordre, mais cet auteur insiste davantage sur l'aspect eschatologique du poème que sur sa dimension réformatrice (*Antifraternal Tradition*, op. cit., p. 247-87).

And in multitude of men ben maysters y-called,  
And wilneth worchips of the werlde and sitten with heye,  
And leueth louynge of God and lownesse behinde<sup>287</sup>.

La comparaison avec les pharisiens de Matthieu 23 (auquel il est abondamment fait référence dans le poème), est devenue classique ; elle remonte à Guillaume de Saint-Amour<sup>288</sup>. De fait, le thème de la fausseté et de l'hypocrisie des frères est fondamental dans ce texte (ainsi que dans *Mum*) ; il est utilisé un peu différemment que dans *Piers Plowman*. Là encore, l'auteur suit l'argumentation de Wyclif qui s'est insurgé contre leur fausse utilisation des signes. Cet aspect a été très étudié : Penn Szitty a montré que cela était à mettre en rapport avec la critique du nominalisme par Wyclif<sup>289</sup> et Helen Barr a effectué une étude précise de l'utilisation du langage dans le *Crede* (et dans *Mum*) à cet égard<sup>290</sup>. De fait, l'analyse lexicologique a mis en valeur la fréquence des associations des frères avec les termes relevant de la fausseté et de l'hypocrisie<sup>291</sup>.

Cette remise en cause passe par une discussion sur la "véritable origine" des frères. Dans le *Crede*, le laboureur affirme que :

...the devell is ful queynte ;  
To encombren holy Churche he casteth ful harde,  
And fluricheth his falsnes opon fele wise,  
And fer he casteth to-form the folke to destroye.  
Of the kynrede of Caym he caste the freres<sup>292</sup>.

Ainsi, ont-ils été fondés par le diable et sont issus de la lignée de Caïn. La même généalogie se retrouve dans *Mum* (ce qui est d'ailleurs un des éléments qui permettent de pencher en faveur d'un auteur lollard<sup>293</sup>) :

Thaire clothing is of conscience and of caym thaire werkes,

---

<sup>287</sup> *Pierce the Ploughman's Crede*, 487-500 : "[Le diable] les a fondés à l'image des Pharisiens qui feignent le bien ; mais avec leur fausse foi, ceux-ci détruisent beaucoup de gens, le Christ lui-même les a appelés des hypocrites par nature. Il les a souvent maudits, je peux bien le dire, il a dit une fois lui-même à ces malheureuses personnes, 'le malheur soit sur vous, hommes, connaisseurs de la loi !' (Matt 23 : 23). Il leur a dit encore, 'Que le malheur soit sur vous, qui avez élevé les tombes des prophètes, puisque vos pères les ont tués et les ont mis à mort' (Matt 23 : 29-31). Ces gens-là, je les considère de la même manière. Qui voudrait être plus versé dans la loi que ces frères ignorants, qui sont appelés maîtres dans la multitude des hommes, qui désirent les honneurs matériels et veulent être assis avec les grands, et qui laissent l'amour de Dieu et l'humilité derrière eux" ?

<sup>288</sup> Szitty, *The antifraternal tradition*, op. cit., p. 34-41.

<sup>289</sup> Szitty, *The antifraternal tradition*, op. cit., p. 154-160. Il met cela en relation avec les questions des sacrements, et en particulier ceux de l'eucharistie et de la pénitence. Il faut rappeler que la rupture entre Wyclif et les frères intervient précisément à propos de la question de l'eucharistie (cf. Hudson, *Premature Reformation*, op. cit., p. 348-49).

<sup>290</sup> H. Barr, *Signes and Sothe*, op. cit., chap. 3.

<sup>291</sup> Voir ci-dessus, chapitre 7, p. 306.

<sup>292</sup> *Pierce the Ploughman's Crede*, 482-6 : "Cher frère, dit Pierre, le diable est bien surnois ; pour nuire à la Sainte Église, il complotte beaucoup, il prospère de bien des manières, et il intrigue bien à l'avance pour détruire les gens. Il a façonné les frères dans la gent de Caïn".

<sup>293</sup> Cf. D. Lawton, "Lollardy and the *Piers Plowman* tradition", *Modern Language review*, 76, 1981, p.780-93, p. 790.

That fadre was and fundre of alle the foure ordres,  
 Of deedes thay doon deceipuyng the peuple,  
 As armacanes argumentz, that thaire actes knewe,  
 Provyn hit apertly in a poysie-wise ;  
 For of caym alle came, as this clerke tolde.  
 For who writeth wel this worde and withoute titil,  
 Shal finde of the figures but euene foure lettres :  
 C . for hit is crokid for thees carmes thou mos take,  
 A . for thees augustines that amoureux been euer,  
 I . for thees iacobynes that been of iudas kynne,  
 M . for thees menours that monsyd been thaire werkes<sup>294</sup>.

Cette généalogie des frères – et l’acrostiche qui les relie à Caïn – apparaît sans doute pour la première fois dans le *Triologus* de Wyclif<sup>295</sup>. Margaret Aston a bien montré l’intérêt de cette mise en relation avec Caïn : car ce dernier symbolise le frère meurtrier par excellence<sup>296</sup>. Mais il est intéressant de noter que l’auteur de *Mum* attribue l’acrostiche à FitzRalph (vers 496). Cette attribution peut constituer une stratégie pour se protéger contre une accusation d’hérésie. Par ailleurs, le poète fait évoluer la signification originelle de l’acrostiche ; il intègre la question des vices des frères, au-delà de leur fondation proprement dite. Quoi qu’il en soit, cette généalogie, outre qu’elle rattache clairement les poèmes à la tradition wycliffite, a pour but de montrer que les ordres mendiants n’ont aucune légitimité. Ceci est à replacer dans un cadre plus général de dénonciation des quatre ‘sectes’ dénoncées par les wycliffites, moines, chanoines, frères et clercs du pape. Toutes ont en commun, selon les Lollards, le fait de ne pas avoir de fondement dans l’Évangile<sup>297</sup>.

Dans les poèmes cependant, la critique est d’abord dirigée contre les frères<sup>298</sup>. L’auteur de *Mum* insiste sur le fait qu’il ne sait pas comment les situer :

I can not deme deuely of what degre thay bee ;  
 Thay been not weddid, wel I wote, though thay wifes haue ;  
 But knightz yit of conscience I couthe of thaym make,

294 *Mum and the Sothsegger*, 493-504 : “Leur habit est de conscience et leurs œuvres de Caïn, père et fondateur des quatre ordres ; ils trompent le peuple par leurs actions, comme les arguments d’Armacanus, qui connaît leurs actes, l’ont prouvé clairement dans de sages vers ; car de Caïn tout est venu, comme ce clerc l’a dit. Car celui qui écrit bien ce mot et sans abréviation trouvera ainsi exactement quatre lettres : C. car c’est tortueux pour ces Carmes, il faut le comprendre, A. pour ces Augustins qui sont toujours amoureux, I. pour ces Jacobins qui sont de la lignée de Judas, M. pour ces Mineurs, maudites soient leurs œuvres”.

295 Ed. G. Lechler, Oxford, 1869, p. 361-2.

296 M. Aston, “‘Caim’s Castles’ : Povert, Politics, and Disendowment” (1984), dans *Faith and Fire : Popular and Unpopular Religion, 1350-1600*, Londres, 1993, p. 95-132. Penn Szittyá replace cette généalogie dans un contexte apocalyptique (*Antifraternal tradition*, *op. cit.*, p. 163-4).

297 Hudson, *The Premature Reformation*, *op. cit.*, p. 349 : “The ideals of the new sects were objectionable because they involved the separation of the individual from the common life of the church in a way not envisaged by the Christ or the early apostles, and these ideals led to the establishment of rules and regulations that were honoured more than the gospels and that led further and further away from the form of life ordained by Christ”.

298 Même si dans *Mum*, on trouve également une critique soutenue des moines et des chanoines (vers 536-569).

For thay haue ioyned in iustes agayns Ihesus werkes ;  
 And forto proue thaym prestes thees poyntz been agayne thaym.  
 I can not reede redily of what revle thay been,  
 For hooly church ne heuene hath not thaym in mynde,  
 Saue in oon place thaire office and ordre is declarid,  
 I sawe hit in a ympne and is a sentence trewe,  
 And elles-where in hooly writte I herde thaym y-nempnyd.  
 (*Auferte gentem perfidam. Credentium de finibus.*  
*Deleantur de libro viciencium et cum iustis non scribantur*)<sup>299</sup>.

L'argumentation wycliffite est à l'œuvre, notamment aux vers 516-18 : les frères ne sont pas issus de la sainte Église et du ciel mais bien de l'enfer (*oon place*). L'auteur prétend s'appuyer sur les écritures saintes (vers 520).

Quant à l'auteur de *Pierce the Ploughman's Crede*, il constate que les frères sont à l'origine de la faillite du reste du clergé :

Certen for sowle hele y saie the this wordes.  
 Y preise nought possessioners but pur lytel ;  
 For falshed of freres hath fulliche encombred  
 Manye of this maner men and maid hem to leuen  
 Here charite and chastete and [chesen] hem to lustes,  
 And waxen to werldly and wayuen the trewthe,  
 And leuen the loue of her God and the werlde seruen<sup>300</sup>.

Le vocabulaire dans ces vers renvoie à celui de *Piers Plowman*, avec par exemple l'association *charite* et *chastete* (présente dans la bouche d'*Holy Chirche* au passus I). Ces *possessioners* sont avant tout influencés par les ordres mendiants.

\*\*\*\*\*

Nous avons donc deux visions très différentes des ordres mendiants, bien que de nombreuses accusations soient communes. Pour Langland, le problème essentiel est celui de leur pauvreté, à relier avec son idéal qui a des accents franciscains. Il ne veut pas la disparition des Ordres mais bien leur trouver une place légitime au sein de l'institution. Pour les deux autres, il y a une remise en cause fondamentale, et leur argumentation doit beaucoup

---

<sup>299</sup> *Mum and the Sothsegger*, 511-20a : "Je ne peux vraiment juger de quel rang ils sont ; ils ne sont pas mariés, je le sais, bien qu'ils aient des femmes ; je pourrais en conscience faire d'eux des chevaliers, car ils ont rejoint des joutes contre les œuvres de Jésus ; pour prouver qu'ils sont prêtres, ces éléments sont contre eux. Je ne peux pas savoir vraiment de quelle règle ils relèvent, car ni la sainte Église ni le ciel ne les ont à l'esprit, excepté en un lieu où leur office et leur ordre est déclaré ; je l'ai vu dans un hymne – c'est un vrai jugement – et je l'ai entendu ailleurs dans les saintes Écritures. (*Il emporte les gens trompeurs. Des croyants aux fins dernières* (hymne des vêpres). *Qu'ils soient effacés du livre des vivants et qu'ils ne soient pas inscrits avec les endurcis* (Ps 68 : 29))".

<sup>300</sup> *Pierce the Ploughman's Crede*, 680-86 : "Certainement, j'ai prononcé ces paroles pour la santé de ton âme. Je ne loue pas beaucoup ces bénéficiaires ; mais la fausseté des frères a pleinement pesé sur beaucoup de ces hommes, leur a fait oublier leur charité et leur chasteté ; elle [leur a fait] choisir les plaisirs, se comporter de manière mondaine et abandonner la vérité, délaisser l'amour de leur Dieu et servir le monde".

à Wyclif. Dans les deux cas, il faut souligner l'importance de la dimension symbolique des Ordres mendiants qui fonctionnent comme des catalyseurs de l'état général de l'Église. Les poètes semblent d'assez mauvaise foi et reprennent des lieux devenus communs à force d'être véhiculés par les polémistes. Langland évoque à plusieurs reprises l'usurpation des missions des prêtres par les frères. Au passus XX, *Conscience* insiste sur le fait que la confession est avant tout une mission du prêtre (277-294) Mais plusieurs études suggèrent que les frères jouissent alors d'une grande popularité et que les tensions réelles sont à nuancer. Robert Swanson fait remarquer que si les actions juridiques portant sur des frictions entre séculiers et réguliers existent, elles sont peu nombreuses. Il en conclut :

“En dépit de l'anti-fraternalisme d'une partie de la littérature en moyen anglais, l'absence générale de l'hostilité envers les mendiants – même parmi les clercs – est plus frappant. Il n'y a aucune preuve de quelque trace profonde d'hostilité envers les frères...”<sup>301</sup>.

Les critiques des opposants aux frères sont souvent traitées comme des arguments intellectuels confinés dans des polémiques théoriques. Il semble pourtant fécond de les remettre en perspective, par rapport à l'évolution des perceptions de la pauvreté et de la mendicité aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles<sup>302</sup>. Jacques Le Goff, dans un article sur la position des mendiants au concile de Lyon de 1274, résume la situation de manière lumineuse :

“Le fait est là : que ce soit ou non à l'instigation de leurs ennemis, l'opinion publique du XIII<sup>e</sup> siècle considère les frères comme des Mendiants : *mendicantes*. Et ces mendiants se multiplient. Une quantité de petits ordres mendiants apparaissent. Et à l'intérieur de ces ordres, des deux principaux surtout, les vocations abondent, les créations de nouveaux couvents sont incessantes. La marée mendicante déferle sur la Chrétienté du XIII<sup>e</sup> siècle. Or, le XIII<sup>e</sup> siècle est de plus en plus dominé par les idées de modération, de limitation, d'équilibre, de mesure.... les hommes sont de plus en plus attentifs aux quantités dénombrables, limitées”<sup>303</sup>.

Tout cela pourrait s'appliquer dans une bonne mesure aux idées des poètes, surtout celles de Langland, et en tout cas aux interrogations multiples soulevées sur ce dossier si important pour lui.

---

<sup>301</sup> R. N. Swanson, “The ‘Mendicant Problem’ in the Later Middle Ages”, dans *The Medieval Church : Universities, Heresy and the Religious Life, Essays in Honour of Gordon Leff*, éd. P. Biller et R. B. Dobson, Woodbridge, 1999, p. 217-238, p. 226 : “...despite the antifraternalism of some Middle English literature, more striking is the general lack of hostility to the mendicants – even among clerics. There is no evidence of any deep streak of hostility towards the friars...”.

Voir également les conclusions d'Arnold Williams à son article déjà cité, qui sont similaires (“Relations”, p. 93).

<sup>302</sup> Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 139-153.

<sup>303</sup> J. Le Goff, “Le dossier des Mendiants”, in *1274, Année charnière – Mutations et continuités*, Paris, 1977, p. 211-22, p. 215.



L'exemple de la place des ordres mendiants en tant qu'institution est donc fructueux pour déterminer la position des poètes, car il est bien développé. Dans le poème de Langland cependant, apparaît une interrogation sur l'Église en tant que communauté des clercs. Celle-ci n'est jamais remise en cause dans ses principes, même s'il y a de fortes ambiguïtés. Sans même évoquer la refondation de l'Église au passus XIX, qui est ici à prendre au sens général de la communauté des Chrétiens, on peut se pencher sur la personnalité d'*Holy Chirche*, qui apparaît comme la première figure d'autorité au passus I. Elle personnifie l'institution ecclésiastique. Plusieurs éléments peuvent être notés. Tout d'abord, elle est opposée point par point à *Mede*. D'une part, leur apparence diffère : *Holy Chirche* est habillée d'une simple robe de lin (passus I, vers 3), alors que *Mede* est somptueusement vêtue (passus II, vers 8-16)<sup>304</sup>. D'autre part, leur différence de lignage est soulignée par *Holy Chirche* :

That is Mede the mayde, quod she, hath noyed me ful ofte,  
And ylakked my lemman that Leautee is hoten,  
And bilowen hym to lordes that lawes han to kepe.  
In the Popes paleis she is pryvee as myselve,  
But soothnesse wolde noght so – for she is a bastard,  
For Fals was hire fader that hath a fikel tonge,  
And nevere sooth seide sithen he com to erthe ;  
And Mede is manered after hym, right as asketh kynde :  
*Qualis pater talis filius. Bona arbor bonum fructum facit.*  
I oughte ben hyere than heo – I kam of a bettre  
My fader the grete God is and ground of alle graces,  
Oo God withouten gynnyng, and I his goode doughter,  
And hath yeven me Mercy to marie with myselve<sup>305</sup>.

Ensuite, son discours, s'il relève sur le plan social d'une représentation hiérarchique de la société<sup>306</sup>, est plus révélateur sur le plan théologique. *Holy Chirche* introduit en effet plusieurs notions qui servent de fil conducteur pour la suite du poème, même si elles sont ensuite exprimées autrement. Les premières sont l'amour et la justice :

“Sa réponse à la question de *Will* sur le salut de son âme, qui est le domaine propre de *Holy Chirche*, n'est pas constituée par les formules du dogme ; à la place, elle présente

---

304 Sur l'apparence, voir ci-dessous, chapitre 12, p. 469-473.

305 *Piers Plowman* B, II 20-31 : “C'est Mademoiselle Rétribution, répondit la Dame, et elle m'a causée beaucoup de tort. Elle a vilipendé mon bien-aimé Fidélité, et l'a calomnié auprès des puissants nobles qui administrent les lois. Dans le palais du Pape, elle évolue comme chez elle - et comme je le fais moi-même ; mais si on savait la vérité sur elle, cela ne se passerait pas ainsi. Eh, c'est une bâtarde ! Son père est Fausseté, dont la langue perfide n'a jamais proféré une parole vraie depuis qu'il est arrivé sur cette terre. Rétribution, comme on peut s'y attendre, tient de lui : *Tel père, tel fils* (prov.). *Un bon arbre donne un bon fruit* (Matt 7 : 17). En toute justice, je devrais avoir la préséance sur elle, puisque je suis issue d'une meilleure souche. Mon père est Dieu Tout-Puissant lui-même, la source de toutes les grâces, le Seigneur éternel ; je suis sa gracieuse fille, et il m'a donné Pardon en mariage”.

306 Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 124-125.

de manière directe, mais théorique, les deux pierres de fondation de la religion chrétienne, la justice et l'amour..."<sup>307</sup>.

Elle introduit d'autres thèmes importants pour notre propos : celui de la mesure, déjà rencontré à plusieurs reprises, et surtout celui de la charité, à propos duquel elle critique elle-même le clergé<sup>308</sup>. Cette critique du clergé par la figure qui représente l'institution (il en sera de même au passus X, avec *Clergie*) suggère que Langland sépare bien le cadre institutionnel des individus ou des groupes qui y sont impliqués.

L'épisode de la rencontre d'*Holy Chirche* et du narrateur soulève cependant plusieurs problèmes. Ce dernier commence par ne pas la reconnaître et a ensuite bien du mal à la comprendre :

Thanne hadde I wonder in my wit what womman it weere  
That swiche wise wordes of Holy Writ shewed,  
And halsede hire on the heighe name, er she thennes yede,  
What she were witterly that wissed me so faire.  
"Holi Chirche I am, quod she, thow oughtest me to knowe.  
I underfeng thee first and the feith taughte.  
Thow broughtest me borwes my bidding to fulfille  
And to loven me leelly the while thi lif dureth".  
Thanne I courbed on my knees and cried hire of grace  
And preide hire pitously to preye for my synnes,  
And also kenne me kyndely on Crist to bileve,  
That I myghte werchen His wille that wroghte me to man :  
"Teche me to no tresor, but tel me this ilke –  
How I may save my soule, that seint art yholden"<sup>309</sup>.

Ce passage met en lumière une ambivalence sur le contenu de l'enseignement d'*Holy Chirche* : d'une part, elle rappelle au narrateur qu'elle l'a instruit dans la foi chrétienne, mais d'autre part, ce dernier lui demande dans les vers suivants de lui apprendre à croire dans le Christ. Le conflit se situe sur le plan du discours institutionnel et de l'instruction qui peut n'être que superficielle<sup>310</sup>. Malgré ces réserves, *Holy Chirche* n'apparaît pas comme un

---

307 Simpson, *Piers Plowman, An Introduction*, op. cit., p. 28 : "...her response to Will's question about the salvation of his soul, which is Holy Chirch's domain proper, is not constituted by the *formulae* of the dogma ; instead, it presents in a direct but theoretical way the two foundation stones of the Christian religion, justice and love..."

308 Voir ci-dessus, chapitre 8, p. 322-327.

309 *Piers Plowman* B, I 71-84 : "A ce moment, je commençai à me demander qui pouvait être cette femme, qui savait interpréter si sagement les Écritures ; alors je l'adjurai au nom de Dieu Tout-Puissant, avant qu'elle ne s'en aille, de me dire qui elle était réellement, elle qui me donnait de si bons conseils ? 'Je suis la Sainte Église, répondit-elle, tu devrais sûrement me reconnaître. Je t'ai reçu au premier jour et t'ai enseigné la foi. Toi, tu m'as donné ta promesse d'exécuter mes ordres, et de m'aimer loyalement toute ta vie durant.' Alors, je tombai à genoux, et implorai son pardon. Et je la suppliai de prier pour mes péchés, et aussi de m'apprendre naturellement à croire dans le Christ, afin que je puisse faire la volonté de celui qui m'a fait l'être humain que je suis. 'Ne me montrez pas le chemin qui mène au trésor, mais dites-moi ceci, vous que l'on tient pour sacrée, comment puis-je sauver mon âme' ?".

310 Voir ci-dessous, chapitre 12, p. 454-463.

personnage négatif, et l'un des objets du poème est de comprendre son enseignement qui, s'il est difficile, est essentiel.

Langland ne remet pas en cause les fondements de la hiérarchie cléricale. À plusieurs reprises dans le poème, des figures cléricales sont employées pour exprimer un idéal. Par exemple, au passus V, *Reson* apparaît comme un évêque pour prononcer son sermon (vers 9-12), et au passus VIII, *Thought* compare *Dobest* à un évêque :

Dobest is above bothe and bereth a bisshopes croce,  
Is hoked on that oon ende to halie men fro helle.  
A pik is on that potente, to pulte adown the wikked  
That waiten any wikkednesse Dowel to tene.<sup>311</sup>

Cette définition est à double tranchant. Tout d'abord, *Thought* lui-même distille à *Will* un enseignement orienté, fondé sur le respect de la loi dans le cadre d'une vision traditionnelle de la société<sup>312</sup>. En outre, ce portrait idéal renvoie en creux à ses manquements, largement décrits par ailleurs. Enfin, l'agent de la réforme apparaît dans le poème avant tout comme un laïc.

## 2. Clercs et laïcs.

Si Langland ne remet pas l'institution en cause, il est notable que dans son poème, l'agent principe de la réforme, *Piers*, soit un laïc. C'est surtout en cela qu'il a séduit nombre de ses lecteurs aux idées radicales, notamment au XVI<sup>e</sup> siècle<sup>313</sup>. La comparaison avec *Pierce the Ploughman's Crede* et *Mum and the Sothsegger* est ici à nouveau possible : leurs auteurs s'interrogent sur le rôle des laïcs en ce domaine. Ce rôle apparaît de deux manières : d'une part, à un niveau concret, avec les propositions de dépossession des biens ecclésiastiques (surtout le fait de Langland) ; d'autre part, de manière plus abstraite, avec les laïcs qui font figure d'autorité.

### THE LORDSHIPE OF LONDES LESE YE SHUL...<sup>314</sup>.

Nous l'avons vu dans les chapitres précédents, les poètes s'étendent longuement sur la trop grande richesse et la cupidité du clergé. Il est temps de se demander si des mesures sont proposées par les poètes pour remédier à cet état de fait. La question de la régulation des

---

<sup>311</sup> *Piers Plowman* B, VIII 96-99 : "Faire-le-mieux est supérieur à ces deux-là. Il porte une crosse d'évêque, qui a un crochet à un bout, avec lequel il retire les hommes de l'Enfer. Son bâton a également un bout avec une pointe aiguë ; avec celui-ci, il abat les méchants qui sont à l'affût préparant quelque mauvaise action contre Bien-Faire".

<sup>312</sup> Ces éléments sont cependant à nuancer. Nous le verrons dans le chapitre 14.

<sup>313</sup> Cf. A. Hudson, "The legacy of *Piers Plowman*", dans *A companion to Piers Plowman*, Berkeley, 1988, éd. J. A. Alford, p. 251-266.

<sup>314</sup> *Piers Plowman* B, XV 553 : "Vous perdrez pour toujours la maîtrise de vos terres...".

revenus du clergé est un thème important pour Langland. Dans *Piers*, le thème de la dépossession (partielle) est abordé à trois reprises dans la version B, mais dans des circonstances un peu différentes. Dans les deux premiers cas – le sermon de *Reson* au passus V et le discours de *Clergie* au passus X – ce motif est évoqué à propos des ordres réguliers :

And sithen he radde Religion hir rule to holde –  
 “Lest the Kyng and his Conseil youre comunes apeire  
 And be stywards of youre stedes til ye be stewed better”<sup>315</sup>.  
 “Ac ther shal come a kyng and confesse yow religiouses,  
 And bete yow, as the Bible telleth, for brekyng of youre rule,  
 And amende monyals, monkes and chanons,  
 And puten hem to hir penaunce – *Ad pristinum statum ire*,  
 And barons with erles beten hem, thorough *Beatus vir res* techyng,  
 Biyeten that hir barnes claymen, and blame yow foule:  
*Hii in curribus et hii in equis ipsi obligati sunt ...*  
 And thanne freres in hir fraytour shul fynden a keye  
 Of Costantyns cofres, in which the catel is  
 That Gregories godchildren gan yvele despende.  
 And thanne shal the Abbot of Abyngdoun and al his issue for evere  
 Have a knok of a kyng, and incurable the wounde.  
 That this worth sooth, seke ye that ofte overse the Bible :  
*Quomodo cessavit exactor, quievit tributum? Contrivit Dominus*  
*baculum impiorum et virgam dominancium cedencium plaga insanabili*”<sup>316</sup>.

Dans ces vers est évoquée la dépossession des temporalités, et non celle des revenus spirituels. C’est celle qui était généralement envisagée. Au passus XV, *Anima* menace cette fois tout le clergé :

“If knyghthod and kynde wit, and the commune and conscience  
 Togideres love leelly, leveth it wel, ye bisshopes –  
 The lordshipe of londes lese ye shul for evere,  
 And lyven as Levitici, as Oure Lord yow techeth :  
*Per primicias et decimas*....  
 Whan Costantyn of curteisie Holy Kirke dowed

315 *Piers Plowman* B, V 45-7 : “Puis, il exhorta les membres des ordres religieux à se plier strictement à leur règle. ‘Autrement, le Roi et son Conseil réduiront vos revenus. Ils viendront gérer vos domaines à votre place jusqu’à ce que vous ayez remis de l’ordre chez vous”.

316 *Piers Plowman* B, X 314-25a : “Mais le temps viendra, mes amis religieux, où un roi vous obligera à vous confesser et vous serez battus, comme la Bible le prescrit, pour avoir failli à l’observance de la Règle de votre ordre. Les nonnes, les moines et les chanoines séculiers – il les remettra tous dans le droit chemin et leur imposera une pénitence : *Retourner à leur premier état*. La noblesse, haute et basse, appliquera une lourde verge sur leurs dos selon les principes du *Beatus vir*. Ils reprendront les terres auxquelles leurs enfants ont droit, et vous blâmeront vigoureusement : *Aux uns les chars, aux autres les chevaux...Eux, ils plient (et tombent)*... (Ps 19: 8-9). Et alors, les frères, dans leur réfectoire, trouveront les clés du coffre de Constantin, qui contient les richesses que les filleuls de Grégoire ont dilapidées. Et alors, l’abbé d’Abingdon, et tous ses successeurs seront frappés par un roi d’une blessure incurable. Cela arrivera-t-il réellement ? Vous qui étudiez la Bible avec constance, vous le savez : *Comment l’oppressur a-t-il été réduit à néant, et le tribut cessé d’être payé ? Le Seigneur a brisé le bâton des impies et la verge des gouvernants qui infligeaient des blessures incurables* (source inconnue)”.

Dans la version C, ces deux passages sont regroupés au passus V (vers 168-179), mais il n’y a pas de transformation importante.

With londes and ledes, lordshipes and rentes,  
 An aungel men herden an heigh at Rome crye,  
 ‘Dos ecclesie this day hath ydronke venym,  
 And tho that han Petres power arn apoisoned alle’.  
 A medycyne moot therto that may amende prelates,  
 That sholden preie tor the pees; possession hem letteth.  
 Taketh hire landes, ye lordes, and leteth hem lyve by dymes ;  
 If possession be poison, and inparfite hem make,  
 Good were to deschargen hem for Holy Chirches sake,  
 And purgen hem of poison, er moore peril falle”<sup>317</sup>.

Là encore, il s’agit des biens temporels. Langland use dans ce passage d’une légende entourant la donation de Constantin, un faux forgé au VIII<sup>e</sup> siècle pour justifier les possessions de l’Église<sup>318</sup>. Cette légende remonte au moins au XIII<sup>e</sup> siècle ; elle est employée fréquemment, pour la défense ou pour la dénonciation<sup>319</sup>. Depuis le XII<sup>e</sup> siècle, l’éventualité de la dépossession est régulièrement évoquée au sein de l’institution ecclésiastique, par exemple par ce que Katherine Kerby-Fulton appelle les ‘apocalypticistes réformistes’, et en particulier par Hildegarde de Bingen. Elle est alors considérée comme un moyen de réforme radical, et le lien est net avec une vision apostolique de l’Église et de la nécessité de son retour à la pureté originelle<sup>320</sup>.

Au-delà de ces influences, ce thème de la dépossession constitue alors une question brûlante au XIV<sup>e</sup> siècle. Dans la première moitié de ce siècle, elle est mise en avant par des théologiens tels que Guillaume d’Ockham, un franciscain radical qui s’oppose farouchement au pape Jean XXII dans le cadre de la querelle sur la pauvreté<sup>321</sup>. De fait, lorsque que la

---

<sup>317</sup> *Piers Plowman* B, XV 551-65 : “Soyez-en certains, seigneurs évêques, si Chevalerie, Bon Entendement, les Communes, et Conscience s’unissaient en un pacte loyal, vous perdriez pour toujours la maîtrise de vos terres et vous en seriez réduits à mener la vie des *Levitici*, conformément à la parole de Dieu – *Par les premiers fruits et les dîmes...* (cf. Deut. 12 :6). Quand l’empereur Constantin, dans un acte de générosité, dota l’Église en biens, en serviteurs, en droits sur la terre et en revenus, on entendit à Rome un ange crier d’une voix forte : ‘Grâce à cette *dot de l’Église*, l’Église a bu aujourd’hui un venin mortel, et tous ceux qui exercent le pouvoir de Pierre ont été empoisonnés !’ Nous avons besoin maintenant d’un antidote capable de guérir nos prélats que le fardeau de la richesse terrestre empêche de prier pour la paix. Que la noblesse reprenne ses terres, et que les prêtres vivent de la dîme ; si la propriété est un poison qui corrompt le clergé, il serait bénéfique qu’il en soit déchargé, pour l’amour de l’Église, et purgé du venin, avant que quelque nouvelle calamité ne s’abatte sur nous”.

<sup>318</sup> Cf. O. Guyotjeannin, “Donation de Constantin”, *Dictionnaire Historique de la Papauté*, Paris, 1994, p. 581-583.

<sup>319</sup> Cf. Scase, *Piers Plowman and the new anticlericalism*, *op. cit.*, p. 90-2.

<sup>320</sup> K. Kerby-Fulton, *Reformist apocalypticism...*, *op. cit.*, p. 33-4. Elle résume plus loin (p. 45), les similitudes qu’elle a observées entre Hildegarde et Langland : “Both stress that poverty is the only temporal state conducive to spiritual life and that clerical ‘perfection’ requires that clerics follow a certain, strictly defined manner of life. Both insist that a redistribution of the wealth amassed by the clergy is the only way to redress injustices. Both focus on a populus errans (...) as the pseudo-prophets who signal that the rot has set into the clerical structure, but both recognize that these pseudo-prophets are only the symptoms and not the causes of the Church’s problems : the Church itself has begotten the antichrist which plagues it. Both are prepared for sweeping institutional changes in the present clerical orders to bring them closer to the ideals of the true apostolic life and wholly reform the Church”.

<sup>321</sup> Cf. A. S. McGrade, *The Political Thought of William of Ockham : Personal and Institutional Principles*, Cambridge, 1974.

question est abordée publiquement, elle l'est par des frères. C'est parmi ces derniers que se recrutent alors les défenseurs de la dépossession, au nom de la pauvreté évangélique.

À l'époque de la rédaction du poème, ces propositions débordent du milieu clérical pour être abordées sur la scène nationale, comme l'ont montré notamment Margaret Aston et Pamela Gradon<sup>322</sup>. La première résume de manière concise cette évolution :

“Ces idées ont fait surface dans une période marquée par les exigences de la guerre et des finances de la guerre, et ce n'est clairement pas une coïncidence si les plus audacieux de ces projets apparaissent en des temps qui ont connu de nouveaux expédients marquants pour la taxation royale, aussi bien qu'un malaise social et une hérésie populaire”<sup>323</sup>.

Il y a peut-être un rapport avec l'effet provoqué par la suppression de l'ordre des Templiers, que Langland brandit comme un chiffon rouge à la face du clergé juste avant les menaces d'*Anima* sur la dépossession (vers 546-550)<sup>324</sup>. Dans les années 1370, la question est publiquement soulevée à plusieurs reprises, au Parlement en 1371 et devant un grand conseil en 1373. Dans les deux cas, elle l'est par des frères. En 1371, deux Augustins évoquent cette éventualité à cause, disent-ils, des prélats réfractaires aux subsides demandés par le roi :

“Pur cause ke prelatz et les religious a la requeste du Roy nostre seignour et des autres seynours et communes du Roialme ne voillent estre contributairs a la necessite qore enbosoigne au dit Roialme pur salvacion de lour meismes et de tout la commune allegeantz qe par lour aveyr ils ne deusent estre constreintz daider a la dite necessite si ben par eus mewe et conu come par nul autre saunz convocation et assent de toute la clergie la quele allegeance solonc la requeste avandite et solonc la necessite qest apparant de venyr ; ils deveient en tielle cas encontre la ley de deu et de nature. Car la lei de dieu et de nature voelt expressement qe totes possessions si bien de clergie come des autres serroient en communes en totez cas de necessite...”<sup>325</sup>.

Les différences d'avec Langland sont importantes. Cette éventualité est d'abord rattachée par les deux frères à la question de la taxation du clergé. Par ailleurs, Langland ne s'appuie pas sur l'argument de la communauté des biens et de la nécessité<sup>326</sup>. Cependant, ces articles suggèrent qu'à l'époque de la composition de *Piers*, il y a un débat public sur la question, même si les enjeux diffèrent largement. Pour le roi, c'est un prétexte confortable à brandir

---

322 Gradon, “Langland and the ideology of Dissent”, *op. cit.*, p. 184-88 ; Aston, “Caim's Castles’...”, *op. cit.* Les lignes qui suivent doivent beaucoup à l'article de cette dernière, très complet.

323 *Ibid*, p. 103 : “...these ideas surfaced in a period conspicuous for the exigencies of war and war financing, and clearly it is no coincidence that the most daring of these projects appeared in times that produced outstanding new expedients for royal taxation, as well as social unrest and popular heresy”.

324 Sur les templiers, voir A. Demurger, *Vie et mort de l'ordre du Temple*, Paris, 1989.

325 V. H. Galbraith éd., “Articles laid before the Parliament of 1371”, *EHR* 34, 1919, p. 579-82, p. 580. Ces articles proviennent du manuscrit Londres, British Library, Harley 638, un cartulaire de l'abbaye de Bury St Edmunds.

326 Au contraire, il le critique à propos des frères aux vers 273-276 du passus XX. Au passus I, les nécessités définies par *Holy Chirche* sont par ailleurs restreintes à ce qui est vital (voir ci-dessus, chapitre 4, p. 137). Selon Lawrence Clopper, les idées exprimées par les frères et par Langland sont très similaires (*Song of Rechelesness*, *op. cit.*, p. 160-3).

(pour obtenir ses subsides), mais dans un contexte plus large, c'est le signe d'un certain anticléricalisme.

Après la condamnation de Wyclif en 1382, la question de la dépossession, abandonnée par les frères, est récupérée par les Lollards. Cependant, elle est encore abordée au Parlement à plusieurs reprises, notamment en 1385 et peut-être en 1404, en tout cas selon le chroniqueur Thomas Walsingham<sup>327</sup>. Mais après la publication de la proposition des Lollards la plus complète sur la dépossession, qui date apparemment de 1410<sup>328</sup>, ce thème n'est plus abordé en dehors des cercles lollards, d'où, peut-être, le fait que l'auteur de *Mum* ne l'évoque pas.

Langland a cependant une position nuancée sur la question des revenus. Si la solution de la dépossession est envisagée, d'autres passages suggèrent que le clergé doit avoir les moyens de subsister. Au passus XI, Trajan aborde la question de la rémunération des prêtres :

*Spera in Deo* speketh of preestes that have no spendyng silver  
That if thei travaille truweliche and truste in God almyghty,  
Hem sholde lakke no liflode, neyther lynnen ne wollen.  
And the title that ye take ordres by telleth ye ben avaunced ;  
Thanne nedeth yow noght to nyme silver for masses that ye syngen.  
For he that took yow youre title sholde take yow youre wages,  
Or the bisshop that blessed yow, if that ye ben worthi.  
For made nevere kyng no knyght but he hadde catel to spende  
As bifel for a knyght, or foond hym for his strengthe<sup>329</sup>.

Ces vers sont à resituer dans le contexte de la représentation idéale de la société : Langland effectue une comparaison entre la dotation des prêtres et celles des chevaliers. Il y a aussi une similarité avec les hommes de loi, pour lesquels nous avons vu que le poète souhaitait un revenu modéré les protégeant des tentations de la corruption<sup>330</sup>. Au passus XV, juste après le passage sur la dépossession, *Anima* rappelle par ailleurs que l'évêque doit avoir des revenus suffisants, notamment pour pouvoir les redistribuer :

“Ac Ysaie of yow speketh and Osias bothe,  
That no man sholde be bisshop but if he hadde bothe  
Bodily foode and goostly foode to gyve there it nedeth :

---

327 *Historia anglicana*, éd. T. H. Riley, 2 vol., Londres, 1863-1864, ii, p. 139-140 pour 1385, p. 239 et suiv. pour 1404.

328 *Selections from English Wycliffite Writings*, éd. A. Hudson, Cambridge, 1978, p. 135-7, 203-7. Pour le commentaire de ce tract, voir Aston, “‘Caim’s Castles’...”, *op. cit.*, p. 111 et suiv.

329 *Piers Plowman* B, XI 285-93 : “[Le psaume] *Spera in Deo* parle des prêtres qui n’ont pas d’argent à dépenser : s’ils travaillent avec intégrité et confiance dans Dieu Tout-Puissant, ils ne manqueront pas des nécessités de la vie, ou d’habits de lin ou de laine. Le titre de prêtre que vous recevez avec l’ordination garantit votre position. Ainsi, vous n’avez nul besoin de prendre de l’argent pour chanter la messe ; celui qui a vous a donné votre titre devrait payer votre traitement, ou, sinon, l’évêque qui vous a ordonné, si vous le méritez réellement ! Car jamais roi n’a fait un chevalier à moins que celui-ci n’ait des ressources, comme il convient à un chevalier, ou à moins d’avoir pourvu à ses besoins en armes”.

330 Voir ci-dessus, chapitre 6, p. 281-283.

*In domo mea non est panis neque vestimentum et ideo nolite constituere me regem.*  
Osias seith for swiche that sike ben and feble,  
*Inferte omnes decimas in orreum meum ut sit cibus in domo mea*”<sup>331</sup>.

Au passus XX, *Conscience* exprime le souhait que les frères aient un *fyndynge*. D’ailleurs, aux vers 321-2 du passus X, Langland propose, dans sa prophétie sur la dépossession des ordres réguliers, qu’une partie des biens monastiques soit redistribuée aux ordres mendiants afin qu’ils aient une place convenable et un statut reconnu dans la société.

De même, la dîme n’est pas remise en question dans le poème. Dans son testament, *Piers* affirme qu’il l’a versé toute sa vie :

The kirke shal have my caroyne, and kepe my bones,  
For of my corn and catel he craved the tithe.  
I paide it hym prestly, for peril of my soule<sup>332</sup>.

À côté des menaces de dépossession, nous trouvons donc une insistance régulière sur la nécessité d’un revenu modéré mais stable, ce qui nous renvoie à la définition donnée par *Holy Chirche* au passus I (vers 16-25) sur les moyens de subsistance octroyés par Dieu. Cette affirmation rappelle combien l’éventualité de la dépossession du clergé est équivoque. D’une part, cela signifierait un retour à une spiritualité plus pure du clergé, mais d’autre part, il n’aurait plus la possibilité de soutenir les pauvres. Plus généralement, les comparaisons évoquées avec les chevaliers et les hommes de loi nous conduisent à penser que pour Langland, il est important que toutes les catégories de la société aient une ‘rétribution’ minimum. Langland tente de concilier un idéal de pauvreté apostolique, en pratique inapplicable, et une vie mesurée.

*Pierce the Ploughman’s Crede* et *Mum and the Sothsegger* n’abordent pas la question de la dépossession ; la raison en est peut-être que ce thème est alors trop ouvertement lié aux idées lollardes. En revanche, l’auteur de *Mum* aborde longuement la question de la dîme<sup>333</sup>. Sans la rejeter, sa position sur ce sujet n’est pas tout à fait orthodoxe. À la suite du sermon du prêtre sur la dîme, évoqué au chapitre neuf, le narrateur se fait la réflexion suivante :

---

<sup>331</sup> *Piers Plowman* B, XV 572-75a : “Mais il est dit aussi bien dans Isaïe que dans Osée qu’aucun homme ne doit devenir évêque s’il n’est en mesure d’offrir la nourriture du corps et de l’âme à ceux qui sont dans le besoin : *Dans ma maison, il n’y a pas de pain ni de vêtements, ne me fais pas gouvernant*. (Is 3: 7). Osée dit, parlant des malades et des infirmes : *Apportez les dîmes dans la grange, afin qu’il y ait à manger dans ma maison* (Mal 3: 10)”. Langland confond Malachie et Osée mais leurs prophéties sont similaires (cf. Os 5).

<sup>332</sup> *Piers Plowman* B, VI 91-3 : “L’église aura mon cadavre et gardera mes ossements. Le prêtre ne me demandait-il pas un dixième de mon grain et de mes possessions ? Pour le salut de mon âme, je l’ai toujours payé ponctuellement”.

<sup>333</sup> Voir ci-dessus, chapitre 9, p. 338-339.



And euer I waitid whenne he wolde sum worde moeve  
 How hooly churche goodes shuld be y-spendid,  
 And declare the deedes what thay do shulde  
 To haue suche a harueste and helpe not to erie.  
 But sorowe on the sillable he shewed of that matiere,  
 For mvm was a meen and made hym to leue<sup>334</sup>.

Comme le note Helen Barr, “la suggestion de la ligne 616 selon laquelle le prêtre doit gagner ses dîmes par ses actes... est une attitude... radicale envers la dîme...”<sup>335</sup>. Elle implique, sinon une remise en cause complète, du moins une mise en condition féroce pour le clergé. Plus loin, le narrateur exprime son avis sur la manière dont elle doit être employée :

For I am but lewed and lettrid ful lite,  
 And yit me semeth the sentence that I shewe couthe  
 And teche how the tithing shuld trewly be departid,  
 For in thre lynes hit lith and not oon lettre more.  
 Now hendely hireth how I begynne :  
 That ye clepe god-is parte lete god-is men haue hit,  
 Reseruynge for yourself sustenance for your foode,  
 And the ouerplus ouer that for ornamentz of the churche.  
 Though this be shortly y-seide , yit so me god helpe,  
 Who-so had cunnyng and a clerc were,  
 Might make a long sermon of thees lite wordes ;  
 And though he toke to his theme “the tresour is among thaym  
 And the reuyll of the royaulme and the richesse bothe”,  
 He shuld not wende of the waye two whete cornes.  
 For thay haue tollid so the tithing thay han the two dooles,  
 And been so vsid to ease erly and late  
 That thay cunne no crafte saue kepe thaym warme<sup>336</sup>.

L’auteur veut partager la dîme en trois parts, une pour les pauvres (qui sont les vrais *god-is men*), une pour le prêtre et une pour les *ornementz* de l’église. Mais ce dernier élément est probablement ironique et fait davantage penser à une attaque lollarde qu’à une affirmation orthodoxe, surtout dans le contexte du passage qui critique l’institution d’enseignement qu’est

---

334 *Mum and the Sothsegger*, 613-21 : “J’attendis en vain le moment où il dirait quelques mots sur la manière dont les biens de la sainte Église doivent être dépensés, et qu’il évoque les actions qu’elle doit accomplir pour obtenir une telle récolte sans aider à labourer. Mais il ne prononça pas une seule syllabe sur le sujet car Mum s’interposa et le fit partir”.

335 Barr, *Signes and Sothes*, *op. cit.*, p. 129 : “The suggestion in line 616 that the priest sould earn his tithes through his deeds... is still a... radical attitude to tithing...”.

336 *Mum and the Sothsegger*, 652-68 : “Je ne suis qu’un ignorant et bien peu lettré, mais pourtant il me semble que la sentence que je pourrais citer, pour enseigner la manière dont la dîme doit être vraiment partagée, tient en trois lignes et pas une lettre de plus. Écoutez courtoisement la manière dont je commence : ce que vous appelez la part de Dieu, laissez les hommes de Dieu l’avoir ; réservez pour vous-mêmes le nécessaire pour votre nourriture et le surplus de tout cela pour l’ornement de l’Église. Bien que cela soit dit brièvement, que Dieu m’aide pourtant : celui qui a du savoir et est un clerc pourrait faire un long sermon de ces quelques mots. Bien qu’il ait pour thème : ‘le trésor est parmi eux ainsi que la joie du royaume et la richesse’, il ne devrait pas détourner deux grains de blé. Car ils ont ainsi taxé la dîme dont ils ont les deux parts, et ils ont été si habitués à prendre leurs aises tôt et tard qu’ils ne connaissent aucune occupation à part se garder au chaud”.

la prédication<sup>337</sup>. Cela dit, à aucun moment dans *Mum*, on ne trouve de réel programme de réforme concernant le clergé. De manière générale, il y a une forte intégration dans la thématique plus large de la vérité.

Dans le *Crede*, la proposition de réforme est également indirecte. La place du clergé est prise par un laïc, tout comme dans *Mum*. Cela nous conduit à la place des laïcs en tant qu'agents réformateurs, point crucial pour la définition des frontières entre orthodoxie et hétérodoxie.

#### LE STATUT DES AUTORITES LAÏQUES.

Dans les trois poèmes, et l'influence de *Piers Plowman* sur les deux autres est ici très nette, les agents de la réforme sont des laïcs. Mais l'étude de leurs points communs et de leurs différences permet plusieurs remarques sur le positionnement de chacun des poètes.

Le personnage de *Piers*, par sa complexité, a suscité moult controverses sur sa nature très complexe. Ce qu'il importe d'appréhender, c'est son statut face à l'institution cléricale. Il faut avant tout rappeler la trame de ses apparitions. La première a lieu au passus V, au vers 537. Il détourne, nous l'avons vu, les pèlerins de leur voyage formel et propose d'assurer pour eux le rôle de guide dans le chemin qui mène à *Truthe*, puisqu'il le connaît intimement. Au passus VI, il joue son rôle de guide dans la société séculière, mais il est en partie débordé par les gaspilleurs de tous ordres<sup>338</sup>. À la fin du passus VII, il disparaît après s'être disputé avec un prêtre à propos du pardon et avoir déclaré qu'il se consacrera désormais à une vie de prières et de pénitence. Il ne réapparaît indirectement qu'au passus XIII, incarnant cette fois une autorité supra-humaine<sup>339</sup>. Au passus XV, *Anima* déclare que lui seul peut connaître intimement *Charite*, et au passus XVI, dans le second rêve intérieur du poème, il est décrit comme le gardien de l'arbre de charité, puis comme le précepteur du Christ. Au passus XIX, il semble identifié à l'apôtre Pierre ; il est nommé vicaire de *Grace*. Puis *Conscience* dit que les Chrétiens seront sauvés s'ils remplissent les termes du pardon de *Piers*, formulés par le *redde quod debes*<sup>340</sup>. À la fin du passus, il incarne la figure d'un pape idéal. Enfin, au passus XX, *Conscience* part à sa recherche, dans l'espoir de sauver les Chrétiens. À tous les niveaux

---

<sup>337</sup> On notera l'allusion à la structure d'un sermon qui fait pendant à celui que fait le prêtre pour encourager ses ouailles à verser la dîme. Sur ce passage, voir Barr, *Signes and Sothe*, *op. cit.*, p. 130-1. Ce reproche pourrait peut-être se rattacher aux idées plus générales des lollards sur les images (cf. M. Aston, "Lollards and Images", dans *idem*, *Lollards and Reformers : Images and Literacy in Late Medieval Religion*, Londres, 1984, p. 135-92).

<sup>338</sup> Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 133-135.

<sup>339</sup> Dans la version C, il intervient directement.

<sup>340</sup> C'est-à-dire le thème de la restitution, que nous avons plusieurs fois évoqué, mais sur lequel nous nous attarderons au chapitre 14.

donc, *Piers* doit être situé comme un guide des âmes. Mais dans les derniers passus, le statut de *Piers* n'est plus celui d'un simple laïc : il a une dimension messianique.

Dans ce cadre, *Piers* apparaît souvent comme la figure inversée du clergé. Au passus V, il est opposé au pèlerin professionnel qui ne connaît pas *Truthe*, et au passus VII, au prêtre qui réagit superficiellement. Au passus XIII, c'est *Clergie* lui-même qui l'oppose aux clercs à propos du savoir et de la perception de *Dowel* :

For oon Piers the Plowman hath impugned us alle,  
And set alle sciences at a sop save love one ;  
And no text ne taketh to mayntene his cause  
But *Dilige Deum* and *Domine quis habitabit* ;  
And seith that Dowel and Dobet arn two infinites,  
Whiche infinites with a feith fynden out Dobest,  
Which shal save mannes soule – thus seith Piers the Plowman<sup>341</sup>.

Au passus XV, *Anima* renouvelle l'antagonisme, à propos de la charité cette fois :

Clerkes have no knowyng, quod he, but by werkes and by wordes.  
Ac Piers the Plowman parceyveth moore depper  
What is the wille, and wherfore that many wight suffreth :  
*Et vidit Deus cogitaciones eorum*<sup>342</sup>.

Dans ce passage, c'est donc *Piers* qui comprend la charité, c'est-à-dire le concept fondamental sous-jacent à l'existence de l'institution et plus généralement de l'Église chrétienne, au contraire de ses représentants. La critique, nous l'avons vu, est ici très importante. Au passus XIX enfin, il est opposé au pape par le vicaire :

Inparfit is that Pope, that al peple sholde helpe  
And soudeth hem that sleeth swiche as he sholde save  
Ac wel worthe Piers the Plowman, that pursueth God in doynge,  
Qui pluit super iustos et iniustos at ones  
And sent the sonne to save a cursed mannes tilthe  
As brighte as to the beste man or to the beste womman.  
Right so Piers the Plowman peyneth hym to tilye  
As wel for a wastour and wenches of the stewes  
As for hymself and hise servaunts, save he is first yserved  
So blessed be Piers Plowman, that peyneth hym to tilye  
And travailleth and tilieth for a tretour also soore  
As for a trewe tidy , alle tymes ylike<sup>343</sup>.

---

341 *Piers Plowman* B, XIII 123-9 : “Car un nommé Pierre le Laboureur nous a tous remis en question. Pour lui, tous les savoirs ne sont que brouilleries, sauf un, l'amour. Et les seuls textes qu'il cite à l'appui de sa position sont [*Tu*] aimeras [*le Seigneur ton*] Dieu... (Mat 22 : 37) et *Seigneur, qui habitera*... (Ps 14 : 1). Bien-faire et Mieux-faire, dit-il, sont deux infinis, et ces infinis, avec l'aide de la foi, sont les moyens de découvrir le chemin vers Faire-le-mieux, qui sauvera l'âme des hommes. Voilà ce que dit Pierre le Laboureur”.

342 *Piers Plowman* B, XV 198-200a : “Les clercs, dit-il, ne le connaissent pas non plus – excepté à travers des actions et des paroles. Mais Pierre le Laboureur a une perception plus aigüe des intentions profondes de l'homme et des raisons pour lesquelles tant de gens souffrent : *Et Dieu vit leurs pensées* (cf. Lc 11 : 17)”.

Ce dernier passage est riche. *Piers* incarne un pape idéal qui travaille constamment au bien-être de ses ouailles, à l'inverse du pape 'réel' qui ne pense qu'à se battre<sup>344</sup>.

À deux reprises, ces oppositions sont énoncées par des clercs. La première l'est par *Clergie* (encore que celui-ci soit bien plus qu'un simple clerc), et la troisième par un *lewed vicory*. Il nous semble que cela permet à Langland de montrer que tout le clergé n'est pas corrompu, même s'il fait état d'une certaine impuissance. Cela rejoint les remarques du paragraphe précédent. Mais ces affirmations renforcent l'opposition entre la profondeur de vues de *Piers* et la superficialité du clergé qui s'est éloigné de l'esprit. Cela constitue un autre aspect du formalisme dénoncé par Langland à propos des pratiques "accumulatrices"<sup>345</sup>.

En outre, le fait que *Piers* soit un laboureur est à mettre en relation avec la conception de Langland sur le travail<sup>346</sup>. À ce titre, le passage du passus XIX cité ci-dessus est éclairant. Les termes utilisés par le vicaire évoquent la fonction agricole de *Piers*, dans une dimension spirituelle. La métaphore du labour pour exprimer la prédication est alors commune<sup>347</sup>. Cependant, elle établit un pont avec son identité établie dans la seconde vision et contribue à la reconnaissance du travail par Langland, dans un sens sanctifié. D'autant que le clergé apparaît comme faisant mal son travail. Au passus XX, les frères sont dénoncés comme ne possédant pas de véritable *craft* :

Conscience cryede, "Help, Clergie, or ellis I falle  
Thorough inparfite preestes and prelates of Holy Chirche".  
Freres herden hym crye, and comen hym to helpe –  
Ac for thei kouthe noght wel hir craft, Conscience forsook hem<sup>348</sup>.

Ainsi, *Piers* apparaît comme un laïc endossant les fonctions du clergé. Cette affirmation est à nuancer car dans les derniers passus, il a une dimension messianique fondamentale qui dépasse cette opposition. L'ambivalence est évidente, mais il nous semble que la signification

---

343 *Piers Plowman* B, XIX 431-42 : "Ce Pape est déplorable, qui devrait aider les gens pour le salut de leur âme et qui, au lieu de cela, paie des mercenaires pour tuer leur corps ! Pierre le Laboureur, lui, est un homme de bien, parce que tout ce qu'il fait est fait pour Dieu : *Il pleuvra sur le juste et sur l'injuste* (Mat 5: 45) ensemble. Le soleil de Dieu fait mûrir le grain dans les champs d'un scélérat autant que la moisson du meilleur des hommes ou de la meilleure des femmes. De même, Pierre se donne autant de mal pour cultiver la nourriture des bons à riens et des putains que pour lui-même et ceux qui l'aident - à cela près qu'il se sert en premier. Béni soit donc Pierre le Laboureur, qui s'échine à labourer et travailler la terre pour un criminel endurci tout comme pour un homme de bien véritable ; pour lui, au bout du compte, il n'y a pas de différence".

344 Sur le thème du pape idéal, commun chez certains réformateurs cléricaux, voir Kerby-Fulton, *Reformist Apocalypticism*, *op. cit.*, p. 170.

345 Voir ci-dessus, chapitre 9, p. 331-336.

346 Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 132-139.

347 Cf. S. Barney, "The Plowshare of the Tongue : The Progress of a Symbol from the Bible to *Piers Plowman*", *MS* 35, 1973, p. 261-293.

348 *Piers Plowman* B, XX 228-31 : "Conscience cria : 'A l'aide, Clergé ! Sinon, je serai ruiné par ces prêtres et ces prélats corrompus de l'Église !' Les frères l'entendirent et lui vinrent en aide ; mais comme c'étaient de mauvais artisans, Conscience dut vite s'en passer".

de ce personnage implique davantage un renouvellement qu'une négation de l'institution, dans la mesure où les indices allant dans ce sens sont, on l'a vu, nombreux.

Le personnage de *Peres*<sup>349</sup> dans *Pierce the Ploughman's Crede* est directement inspiré de la figure de Langland. Il y a cependant des différences notables. Tout d'abord, ils n'ont pas le même statut social, car dans le *Crede*, *Peres* est très pauvre :

I seigh a sely man me my opon the plow hongen.  
His cote was of a cloute that cary was y-called,  
His hod was full of holes and his heer oute,  
With his knopped schon clouted full thykke ;  
His ton toteden out as he the londe treddede,  
His hosen ouerhongen his hokschyne on eueriche a side,  
Al beslombred in fen as he the plow folwede ;  
Twey myteynes, as mete, maad all of cloutes ;  
The fyngers weren for-ward and ful of fen honged.  
This whit waselede in the fen almost to the ancle,  
Foure rotheren hym by-for that feble were worthen ;  
Men myghte reken ich a ryb so reufull they weren<sup>350</sup>.

Sa femme et ses enfants sont décrits dans cette même veine dans les vers suivants. La pauvreté est un élément fondamental pour les Lollards, de manière différente que chez Langland<sup>351</sup>. Ici, *Peres* représente un stéréotype du pauvre (très pauvre) qui s'oppose symétriquement aux frères que le narrateur a d'abord rencontrés.

Ensuite, le personnage du *Crede* attaque le clergé avant de délivrer son enseignement de manière directe, alors que le *Piers* de Langland ne le critique pas directement, sauf peut-être dans le passus VII où il se dispute avec le prêtre. Son enseignement est plus subtil, comme le montre par exemple la complexité de son explication de l'arbre de charité au passus XVI. Le personnage du *Crede* est nettement moins ambigu dans ses critiques, d'autant qu'il ne possède pas le statut messianique de son prédécesseur. Mais il est aussi plus radical, d'autant que, comme l'a fait remarquer Helen Barr, c'est lui, et non le narrateur, qui soutient explicitement Wyclif et Walter Brut :

“Wytnesse on Wycliff that warned hem with trewth ;

---

349 Nous avons choisi cette orthographe non seulement pour le différencier, mais aussi parce qu'elle apparaît dans le poème.

350 *Pierce the Ploughman's Crede*, 420-32 : “Et comme j'allai sur la route, pleurant de dépit, je vis un pauvre homme courbé sur la charrue, son manteau était fait d'une toile grossière, sa capuche était pleine de trous et sa tête en sortait, il était habillé de guenilles avec des chaussures rapiécées ; ses orteils dépassaient comme il foulait la terre, ses chausses pendaient sur ses tendons de chaque côté, toutes éclaboussées par la boue comme il suivait sa charrue ; ses mitaines également étaient faites de chiffons ; ses doigts étaient tout abîmés et recouverts de boue. L'homme pataugeait dans la boue jusqu'aux chevilles. Il avait quatre génisses qui étaient devenues faibles ; on pouvait en compter chaque côte – elles faisaient pitié”.

351 Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 148-153.

For he in goodnesse of gost graythliche hem warned  
To wayuen her wikednesse and werkes of synne<sup>352</sup>.

Le laboureur du *Crede* semble donc être une représentation de la figure des *trewen* que se targuaient d'être les Lollards, et dont les caractéristiques principales sont un mode de vie modeste et pur, ainsi qu'une connaissance approfondie de la Bible<sup>353</sup>. Peut-être dépasse-t-il cette vision. Il est difficile de savoir s'il ne remplace pas le clergé. Comme Anne Hudson l'a fait remarquer, tous les Lollards ne sont pas favorables à une élimination du clergé et le poème ne mentionne une telle élimination à aucun moment<sup>354</sup>. Cependant, nous avons vu que le personnage endosse un certain nombre de ses fonctions. Il correspond au moins en partie au portrait du prêtre parfait tel qu'il est défini dans certains textes lollards, par exemple dans *Jack Upland* :

"Preestis office to preche the Gospel truli and to preye in herte devoutli, to mynistr the sacramentis freli, to studie in Goddis lawe oonli, and to be trewe ensaumpleris of holi mennis lijf continuli, in doynge and in suffringe"<sup>355</sup>.

L'auteur du *Crede* ne dit pas que le laboureur administre les sacrements, mais ce dernier remplit toutes les autres conditions décrites. Plus qu'un *trewen*, il est pratiquement un *trewen* *preest*<sup>356</sup>.

En dehors du personnage du laboureur, l'opposition entre les frères corrompus et les *trewen* que recherche le narrateur constitue un motif structurant du poème. Au début de ce dernier, l'auteur décrit l'objet de sa quête :

Therfor lerne the byleue leuest me were,  
And if any werldly wight wille me couthe,  
Other lewed or lered that lyueth thereafter,  
And fulliche folweth the feyth and feyneth non other ;  
That no worldliche wele wilneth no tyme,  
But lyueth in louynge of God and his lawe holdeth  
And for no getynge of good neuer his God greueth,

---

352 *Pierce the Ploughman's Crede*, 528-30 : "Regarde Wyclif qui les a mis en garde avec vérité ; dans sa bonté d'esprit, il les a honnêtement avertis d'abandonner leur méchanceté et leurs œuvres de péché".

353 Cf. Hudson, *Premature Reformation*, *op.cit.*, chap. 3, "Lollard Society", p. 120-73.

354 Hudson, *Premature Reformation*, *op. cit.*, p. 352. Voir à ce sujet les premières lignes de *Jack Upland*, un traité lollard de la fin du XIV<sup>e</sup> siècle : "He [God] sette mannes state : in lordis to represente the power of the Fadir ; preestis to represente the wisdom of the Sone; and the comouns to presente the good lastinge wille of the Holi Goost". (éd. J. Dean, *Six Ecclesiastical Satires*, Kalamazoo, 1991, p. 115-144, l. 6-8). On notera l'adéquation entre les trois états et les trois éléments de la Trinité.

355 *Jack Upland*, éd. Dean, l. 9-11 : "L'office des prêtres est de prêcher l'Evangile dans la vérité, de prier avec un cœur sincère, d'administrer les sacrements gratuitement, de n'étudier que la loi de Dieu, et d'exemplifier en permanence la vie des saints hommes, dans les actes et la résignation". Il est notable que l'auteur de ces lignes, qui suivent immédiatement les lignes citées dans la note ci-dessus, mette les prêtres avant les seigneurs.

356 À la fin de *Piers*, le laboureur a des pouvoirs sacerdotaux, notamment le pouvoir d'accomplir les sacrements d'eucharistie et de pénitence. Mais son statut, on l'a vu, est transformé, et il est en quelque sorte supra-humain. Le laboureur du *Crede* lui, reste profondément ancré dans la réalité.

But followeth him the full wey as he the folke taughte<sup>357</sup>.

Cette caractérisation correspond tout à fait au personnage du laboureur, mais la dépasse pour constituer une description générale des *trewen men*. Par la suite, ce motif apparaît dans chaque rencontre avec un représentant des ordres (vers 98-101, 232-236, 270-275). En outre, David Lampe a montré que la critique des frères dans le discours du laboureur est structurée autour des Béatitudes (Matt 5 : 3-10), utilisées comme un moyen de juger et de condamner le comportement des frères<sup>358</sup>.

Dans *Mum*, il faut tout d'abord évoquer l'importance de la quête du *sothe-sigger*<sup>359</sup>. Ce dernier est avant tout envisagé comme un serviteur laïc :

Were I a lord of a lande that lawe aughte gouerne,  
Suche a siker seruant shuld haue robes,  
Though he seide euer sothe and seruyd of noon other.  
But now wolde I wite of a wise burne,  
What kynnes creature that me couthe telle  
Where to finde this freek, yf the king wolde  
Haue hym in housholde as holsum were<sup>360</sup>.

Dans les vers suivants, un clerc avoue que la position du diseur de vérité est bien trop périlleuse pour qu'il en devienne un (vers 103-112). Par la suite, la scène de l'université suggère que les clercs ne le connaissent pas (vers 321 et suivante)<sup>361</sup>. Enfin, *Mum* lui-même insiste sur le fait que les clercs devraient être des diseurs de vérité<sup>362</sup>. Comme le note Helen Barr, "...l'Église contemporaine est explicitement associée à un discours *mumming*, tandis que le discours de vérité est séculier<sup>363</sup>".

De fait, la figure d'autorité du poème, l'apiculteur, est un laïc<sup>364</sup>. Il délivre directement la vérité au narrateur (tout comme le laboureur du *Crede*), et est en cela plus radical que le

---

357 *Pierce the ploughman's crede*, 16-23 : "Ainsi donc, je serais très heureux d'apprendre le *credo*, et que quelque homme de ce monde puisse me l'apprendre, qu'il soit lettré ou illettré. Il vivrait ainsi : en suivant pleinement la foi et sans la feindre, en ne désirant à aucun moment les biens de ce monde, en vivant dans l'amour de Dieu et observant sa loi, en ne l'offensant pas pour obtenir des biens, en le suivant pleinement ainsi qu'il l'enseigne aux gens".

358 D. Lampe, "The Satiric Strategy of *Peres the Ploughmans Crede*", dans *The Alliterative Tradition in the Fourteenth Century*, éd. B. Levy et P. Szarmach, Kent, 1981, p. 69-80, en particulier p. 75-76.

359 Voir ci-dessous, chapitre 14, p. 561-564.

360 *Mum and the Sothsegger*, 96-102 : "Si j'étais le seigneur d'une terre devant gouverner la loi, un si solide serviteur aurait des positions honorables, pourvu qu'il dise toujours la vérité et ne serve personne d'autre. Vraiment, je voudrais bien connaître un homme sage. Quelle sorte de créature pourrait me dire où je peux trouver cette personne, afin que le roi puisse l'avoir dans sa maisonnée, comme porteur de bien-être."

361 Pour l'analyse de cette scène, voir ci-dessous, chapitre 11, p. 421-422.

362 Voir ci-dessus, chapitre 9, p. 354-355.

363 Barr, *Signes and Sothe*, op. cit., p. 107 : "the contemporary church is explicitly associated with a 'mumming' discourse, while the truth-telling discourse is secular".

364 Pour une interprétation politique de cette figure, voir ci-dessus, chapitre 5, p. 238-240.

*Piers* de Langland, plus encore si son discours est replacé dans le contexte des Constitutions d'Arundel<sup>365</sup>. En outre, l'apiculteur dévolue le rôle du diseur de vérité au narrateur lui-même – qui est aussi un laïc et qui se charge de critiquer le clergé<sup>366</sup>. Nous retrouvons le thème du *trewes man* lollard, rattaché ici à la fonction du poète<sup>367</sup>.

Les deux poèmes de la tradition utilisent donc la figure de l'autorité laïque de manière différente de celle de Langland.

Tous ces éléments suggèrent que d'une part, la frontière entre orthodoxie et hétérodoxie est ténue, et que d'autre part, les critiques des poètes s'inscrivent dans un contexte plus large. Nous retrouvons un constant va-et-vient entre les représentations courantes, les adaptations qu'en font les poètes et les enjeux dont ils se préoccupent.

---

<sup>365</sup> Barr, *Signes and Sothe*, *op. cit.*, p. 108.

<sup>366</sup> Dans le *Crede*, il y a davantage de confusion, puisque dans les derniers vers du poème, les deux voix se confondent.

<sup>367</sup> Cette fonction sera étudiée au chapitre 13.



De nombreuses critiques envisagées dans cette partie sont liées à des phénomènes attestés et en évolution. Si elles sont souvent formulées dans des termes traditionnels, elles reflètent une transformation dans la perception d'un groupe social fondamental, le clergé. La comparaison entre les différents poèmes indique que les perceptions peuvent différer et refléter, au moins en partie, ces transformations. Nous avons en effet constaté l'existence d'un contraste certain entre d'une part *The Simonie*, qui s'attaque exclusivement aux individus, et d'autre part *Piers* et *Mum*, dans lesquels apparaissent des indices d'une attaque plus générale des pratiques institutionnelles. Le clergé ne peut être étudié séparément du reste de la société. À cet égard, il est frappant de constater que le discours d'*Anima* au passus XV, et plus généralement les critiques du clergé, peuvent-être rapprochés de plusieurs pétitions en Parlement présentées dans les années 1370. Celle du Parlement de 1376 est significative :

“ITEM fait a penser, comment Aliens, enemyes a ceste Terre, & autres demurrantz outre meer, ont Benefices & riches Tentres de Seint Eglise en Engleterre, qui unques virent ne gammes ne verront lour Parochiens ; qui ne font autre chose de lour Benefice, for que fouthtreient le service de Dieu & de Seint Eglise & toutes oeuvres de charite qui soleient estre faitz illeques, & les places descheier, Parochiens perier en corps & alme, & attreint a eux hors de Roialme touz les Profitz de ceux Benefices en la vone de ceste Terre... Et si est Seint Eglise plus destruyt par tielx malveis Cristiens, que par touz les Jewes & Saracyns du monde.

ITEM fait a penser, que la leye de Seint Eglise est tiele, que Benefice de Seint Eglise deit estre done gracieusement, par pure charite, sans pris & sans prier, & null homme doit doner or, n'argent, ne null autre chose de monde pur Benefice de Seint Eglise.

ITEM fait a penser, coment ley & reson & bone foy volent, que ceo q'est done a Seinte Eglise par devotion soit despendu a l'Honneur de dieu, solonc la devotion & l'entent de donour, & non pas hors de Roialme sur noz Enemyes.

ITEM fait a penser que Dieux ad commys ses ouweles a notre Seint Pier le Pape, a pasturer & non pas a tounder.

ITEM fait a penser, coment les lais Patrons de Seinte Eglise veiantz tant de covetise & symonie regner vers gentz de Seint esglise, prenent ensample d'eaux, & vendent les Eglises dont ils sont Patronnes as gentz qui la destruent come une beste, & come Dieu fuit vendu a les Jewes, qui lui mistrent a la mort”<sup>368</sup>.

Certes, ce texte de portée politique s'attaque à la question controversée des provisions papales pour les bénéfices : les enjeux diffèrent. Mais certaines similitudes dans le vocabulaire et la tournure des phrases (*par pure charite, covetise & symonie...*) sont frappantes<sup>369</sup>. Il est impossible de savoir s'il y a eu une influence directe – dans un sens ou dans l'autre – mais il y

<sup>368</sup> RP II, p. 338, articles 97-99.

<sup>369</sup> D'autant que l'on a vu qu'il était vraisemblable que Langland ait été en contact d'une manière ou d'une autre avec le parlement de 1376. Voir ci-dessus, chapitre 5, p. 225-229.

a bien un langage commun à des sources très différentes. Ces parallèles mettent en lumière une dynamique, une interaction autour de thèmes communs, même si les enjeux sont différents. À cet égard, il faut rappeler l'impact énorme de l'hérésie wycliffite en Angleterre sur les transformations de la société anglaise comme sur les représentations du clergé et de l'institution en général, tout d'abord au sein de cette dernière. L'hérésie a provoqué une réaction de la hiérarchie ecclésiastique, réaction exprimée au plus haut point dans les Constitutions d'Arundel, qui ont jeté la suspicion sur toute initiative laïque dans le domaine de la foi. Les poèmes s'inscrivent clairement au sein de ces vellétés.

Selon Robert Swanson, un des objets de cette littérature est de guider les laïcs :

“Les intentions de la littérature vernaculaire varient considérablement ; mais, implicitement ou explicitement, une grande partie met en jeu la notion de guide spirituel”<sup>370</sup>.

L'existence même de cet objectif est intéressante dans un contexte d'accroissement de la *literacy*, qui se traduit en termes spirituels – en tout cas pour les laïcs – par une exigence plus grande envers leurs guides en ce domaine, parfois jusqu'à l'hérésie. Mais les différences entre les poèmes montrent que cette dernière n'est pas la seule réaction possible à cette exigence. La célébrité de *Piers Plowman* suggère que le type de réponse apportée par le poète, surtout par rapport à cette question du clergé, a été largement apprécié. Ses réflexions, en particulier sur la place de la charité, éclairent de manière aiguë les enjeux que revêt alors la transformation de l'institution, au sein de la structure générale de la conception chrétienne. Ces observations conduisent à un thème apparu à maintes reprises dans cette partie, mais qui doit être traité à part à cause de ses implications, le thème de la connaissance.

---

<sup>370</sup> Swanson, *Church and Society...*, *op. cit.*, p. 260 : “The intentions of the vernacular literature vary considerably ; but implicitly or explicitly much of it involves spiritual guidance”.



# **Quatrième partie**

## **Savoir, langage et transmission**

“Thenne thoughte I on Sidrac and Salomon-is termes,  
 And Seneca the sage I soughte for the nones,  
 That whilom were the wisest wies vppon erthe  
 Forto wise any wighte, what-so hym griued.  
 I bablid on thoo bokes that thoo barnes made,  
 And waitid on thaire wordes aswel as I couthe,  
 But of the matiere of mvm might I nought finde,  
 Ne no maniere nycete of the newe iette,  
 But al homely vsage of the olde date,  
 How that good gouernance graciously endith.  
 But glymsyng on the glose, a general revle  
 Of al maniere mischief I merkid and radde :  
 That who-so were in wire and wold be y-easid  
 Moste shewe the sore there the salue were.  
 Thenne was I wel ware what he wolde mene,  
 That I shulde cunne of clergie to knowe the sothe,  
 Forto deme the doute that me so dul made”<sup>1</sup>.

Le narrateur de *Mum and the Sothsegger*, après sa première rencontre avec le personnage de *Mum*, décide de partir en quête de la personne qui pourra lui permettre de trancher le débat. Après s’être plongé dans des écrits anciens en homme cultivé, il se tourne vers le clergé, qui ne lui apporte pas de réponse. Ce passage est un indice suggestif des transformations touchant le domaine de la connaissance.

La période comprise entre 1350 et 1415, environ, a été très importante pour l’évolution du système de communication en Angleterre, caractérisée notamment par l’extension de la *literacy* et le développement de l’anglais<sup>2</sup>. L’horizon d’attente des laïcs, en tout cas des élites, s’en est trouvé considérablement élargi<sup>3</sup>. Une manifestation extrême de cette évolution a été l’apparition de l’hérésie lollarde. En 1409, les Constitutions d’Arundel, qui ont coordonné les réactions d’une grande partie de la hiérarchie ecclésiastique, ont provoqué un arrêt dans

---

1 *Mum and the Sothsegger*, 304-19 : “J’ai songé alors aux paroles de Sidrac et de Salomon, et j’ai cherché dans Sénèque le sage à dessein, [car ils] furent dans le temps les hommes les plus sages sur terre pour instruire n’importe quel homme, sur quoi que ce soit qui le trouble. J’ai lu à haute voix les livres que ces hommes ont faits ; j’ai étudié leurs paroles aussi bien que je le pouvais, mais sur le sujet de Mum je n’ai rien pu trouver, ni aucune folie de la nouvelle mode, mais seulement les simples usages de l’ancien temps, la manière dont le bon gouvernement est gracieusement achevé. Mais en regardant la glose, j’ai noté une règle générale à propos de n’importe quel mal : celui qui est perplexe et veut être soulagé doit rendre compte de l’amertume là où le remède se trouve. Ainsi me rendis-je bien compte de ce qu’il voulait dire : je devais apprendre du clergé pour connaître la vérité, pour juger la question qui me rendait si fou”.

2 Voir ci-dessus, introduction, p. 14-15 et chapitre 1, p. 34-37.

3 Voir ci-dessus, chapitre 3, p. 85-94.

l'effervescence d'écrits en langue vernaculaire de la période précédente ; nos poèmes en ont été des représentants<sup>4</sup>.

Dans ce contexte, la question de la connaissance est cruciale. Il est nécessaire de voir comment elle est envisagée dans les poèmes de notre corpus, d'autant qu'eux-mêmes s'inscrivent dans l'évolution de ce système. Trois poèmes abordent ce thème : *Piers Plowman*, *Pierce the Ploughman's Crede* et *Mum and the Sothsegger*. Nous constatons une opposition entre ce que devrait être l'usage du savoir et ce qu'il est. Les poètes s'attachent, comme ailleurs, à dénoncer certaines pratiques. Mais contrairement à d'autres domaines, par exemple la structuration de la société, sur lesquels ils n'ont que peu de prise, leur rôle peut-être plus direct.

Plus globalement, il faut évoquer l'appréhension par tous les poètes des différents aspects du système de communication : la langue, l'écrit et l'oral, mais aussi les modes de communication non verbale. Il s'agit d'envisager la manière dont ils se représentent ces différents aspects dans leurs textes et dont ils transforment les discours, afin d'agir sur la perception de leurs lecteurs. Il faut replacer ces éléments dans les enjeux de leur temps.

---

4 Cf. N. Watson, "Censorship and Cultural Change in Late Medieval England", *Speculum* 70, 1995, p. 822-64, p. 824 : "Arundel's Constitutions... are well known to students of the Lollard heresy but... also need to be regarded as the linchpin of a broader attempt to limit religious discussion and writing in the vernacular".

CHAPITRE ONZE  
DE LA CONNAISSANCE

“I have sevene sonen, he seide, serven in a castel  
Ther the lord of lif wonyeth, to leren hem what is Dowel.  
Til I se tho sevene and myself acorde  
I am unhardy, quod he, to any wight to preven it.  
For oon Piers the Plowman hath impugned us alle,  
And set alle sciences at a sop save love one”<sup>5</sup>.

À la fin de la troisième vision de *Piers Plowman*, le narrateur, parti en quête de Bien-Faire, se trouve confronté à la question du statut du savoir et de la connaissance<sup>6</sup>. *Clergie* refuse de définir Bien-Faire, même s’il convient que lui et ses sept fils – les arts libéraux – le recherchent et se sont placés sous la protection de Dieu. Il s’avoue remis en question par *Piers*, pour qui la seule science véritable est l’amour. Ce passage soulève la question du statut des savoirs acquis, comme outil de pouvoir au sein de la société humaine et comme moyen de salut pour l’au-delà, dans un contexte de diffusion plus importante de ces savoirs. À cet égard, le vocabulaire, les contenus de la connaissance et ses acteurs constituent trois aspects complémentaires, dont l’étude permet d’envisager la perception, parfois contradictoire, qu’en avaient les auteurs.

*1. Le vocabulaire de la connaissance.*

Dans les trois poèmes qui appréhendent le thème de la connaissance, nous trouvons un vocabulaire riche, en particulier pour les verbes. L’analyse factorielle par domaine lexical est donc possible. Nous en aborderons les résultats avant d’entreprendre l’étude lexicologique précise.

L’ANALYSE FACTORIELLE.

L’analyse factorielle du domaine de la connaissance soulève les mêmes problèmes que celle qui porte sur le vocabulaire de l’institution ecclésiastique<sup>7</sup>, dans la mesure où tous les

---

5 *Piers Plowman* B XIII 119-123 : “J’ai sept fils, dit Savoir, qui servent dans le château que le seigneur de la vie habite. Ils sont là pour apprendre ce qu’est Bien-Faire. Adoncques, jusqu’à ce que je voie que ces sept-là et moi-même sommes en parfait accord, je n’oserais démontrer ce que c’est. Car un nommé Pierre le laboureur nous a tous remis en question. Pour lui, tous les savoirs ne sont que brouilleries, sauf un, l’amour”.

6 Cette étude porte sur la perception du savoir – un ensemble de connaissances acquises – par les poètes et les implications historiques de cette perception. L’analyse des structures cognitives et psychologiques présentes dans le poème de Langland ont été largement étudiées, en particulier par James Simpson, Britton Harwood, Mary Davlin ou encore Gillian Rudd (voir leurs ouvrages cités en bibliographie). Cette dernière a consacré un ouvrage entier aux questions de la connaissance et du langage, mais dans une optique tout à fait différente de la nôtre (*Managing language in Piers Plowman*, Cambridge, 1994).

7 Annexe 3, p. 725-733.

textes ne traitent pas de la question. Les résultats sont cependant intéressants. Les termes utilisés pour construire cette analyse sont : *bible, book, clergie, construe, glose, gospel, kenne, knowe, konne, leren, lerne, wite, science, teche, text* et *write*.

Le premier facteur a une contribution exceptionnelle à la variance totale : plus de 40%. L'opposition concerne les mêmes poèmes que pour l'analyse générale : *Richard* et surtout *Mum* d'un côté, *Piers* de l'autre. Du côté de *Piers* se retrouve le vocabulaire désormais habituel, avant tout de nature spirituelle. De l'autre côté, les termes sont dignes d'intérêt. Le vocabulaire politique est moins présent que dans les autres analyses factorielles. Trois pôles apparaissent : celui de la connaissance (*knowe, word, construe*), celui de la réflexion raisonnée (*mynde, point, preve, mater*) et celui de la vérité et de ses fondements (*grounde, sothe*). Certains de ces termes ont également une signification juridique (*point, preve*). La cohérence est très grande. Le vocabulaire présent du côté de *Mum* est axé sur la réflexion intellectuelle et la quête de la vérité dans un cadre rationnel. L'aspect juridique peut-être introduit dans ce cadre.

Le second facteur, qui contribue pour 26% à la variance, oppose le *Crede* à tous les autres poèmes. Le vocabulaire est de même nature que dans les autres analyses, porté sur les frères et un vocabulaire spirituel, à l'exception de *glose*.

Les résultats de cette analyse sont donc significatifs. Ils soulignent les trois textes qui s'occupent de la connaissance et, plus généralement, des problèmes de communication, de manière flagrante. Les éléments les plus révélateurs concernent *Mum and the Sothsegger*.

#### LES MOTS DU SAVOIR.

Les termes généraux pour désigner la connaissance ou le savoir sont au nombre de quatre : *clergie, konnyng, knowyng, lernyng*. Mais il faut également mentionner des mots comme *studie, techyng* ou *science*. Ces termes sont surtout présents dans *Piers*. Les verbes (*known, kennen, lernen...*) se caractérisent par leur fréquence importante, dans *Piers* mais aussi dans *Mum*. Cette variété, il faut le rappeler, est en partie due à l'emploi de la technique allitérative qui force à utiliser un vocabulaire divers pour que l'allitération soit possible. Dans *Piers*, la distribution de ces termes n'est pas surprenante : les plus grandes fréquences se trouvent dans la troisième vision, qui porte sur la connaissance, et dans le passus XV, qui évoque le clergé. Les quelques nuances seront indiquées au fur et à mesure de l'analyse.



### *Les substantifs.*

Les substantifs de la connaissance ne sont fréquents que dans *Piers*, à l'exception de *clergie*<sup>8</sup>. Ce terme signifie à la fois le clergé et le savoir – au sens général. Cela renvoie bien sûr aux liens consubstantiels entre le clergé et la connaissance. Il est surtout utilisé dans le second sens, même si les ambiguïtés ne sont pas absentes. Comme toujours, les auteurs jouent consciemment de ces dernières. Dans *Mum*, les associations de *clergie* {11} sont variées. Elles portent sur la connaissance (*konnynge*, *pro*, *contra*), mais aussi sur la société et le gouvernement (*counseil*, *knyghthood*, *silver*). Dans *Piers* {51}, ce terme est souvent personnifié {27}. Les associations pour l'allégorie et la notion en général diffèrent quelque peu pour les catégories de personnages et pour les verbes. La personnification est d'abord associée à d'autres allégories (*Conscience* [9], *Reson* [2]). Les verbes portent d'abord sur l'acte de parler (*quod* [2], *carpen*, *speken*). Pour la notion, les personnages et les verbes sont plus variés. En revanche, les substantifs sont du même ordre. Le vocabulaire de la connaissance est présent (*techyng*, *konnynge* [2]), ainsi que *sothe* [3]. Pour l'allégorie se retrouve la notion de conseil [3]. *Kynde Wit* est l'association la plus forte pour les deux aspects [5]. L'environnement thématique est intéressant car les premières attirances sont constituées par des mots latins, *scimus* et *vidimus*. Le contexte du savoir est donc bien mis en relief. Les associations entre *clergie* et *kynde wit* nous conduisent à un élément essentiel de la perception de la connaissance, les relations entre connaissance "naturelle" et savoir "acquis", ou encore entre expérience et autorité. Selon le *Middle English Dictionary*, *kynde wit* signifie "la raison naturelle, capable de distinguer le bien du mal, de guider la conduite (humaine) et de construire une philosophie naturelle"<sup>9</sup>. Nous avons rencontré cette notion à plusieurs reprises, à propos du gouvernement et du clergé, mais elle est souvent associée au domaine de la connaissance. Dans ce cadre, ce terme soulève bien des difficultés d'interprétation sur lesquelles nous reviendrons<sup>10</sup>. Cette relation entre nature et autorité se retrouve pour les autres termes.

Ces derniers sont plus rares<sup>11</sup>. *Knowynge* {10} désigne la connaissance, mais aussi la perception des sens. Il est avant tout associé à l'adjectif *kynde* [6]. Quant à *konnynge* [13], sa signification diffère du terme précédent. Ce vocable représente surtout le savoir acquis par l'observation ou le raisonnement. Il est surtout associé au clergé (*clerk/es*, *preest*) et à *clergie*

---

<sup>8</sup> Annexe 3, p. 843-844.

<sup>9</sup> Sens 1.e de l'adjectif *kynde*.

<sup>10</sup> Voir ci-dessous, p. 435-438.

<sup>11</sup> Annexe 3, p. 844-846.

[2]. En position de qualificatif {4}, il qualifie *clerkes*. Les autres associations relèvent davantage de la société (*croune* [2], *catel*, *lyvyng*). **Science** {11} est associé à des disciplines universitaires (il peut d'ailleurs signifier les arts libéraux) – mais également à des valeurs comme *love* ou *leautee*. **Techyng** {17} désigne l'enseignement. Il apparaît aux côtés d'un vocabulaire de l'instruction de la foi chrétienne (*Feith* [2], *Book* [2]) et du clergé (*doctours* [2], *clerkes*). Il en est de même pour **lore** {14}.

Trois aspects peuvent être dégagés pour les associations de ces mots : le vocabulaire de la connaissance, marqué par la dialectique entre savoir acquis et expérience ; l'importance de l'enseignement chrétien ; le fait que ce vocabulaire est inscrit dans la société.

### *Les verbes.*

Les verbes sont plus variés et fréquents que les substantifs<sup>12</sup>. Les deux verbes qui reviennent le plus ont des significations multiples. Dans *Piers*, les sujets de **witen** {75} sont avant tout divins (*God* [10], *Truthe* [6]) ou allégoriques (*Conscience* [4]). *Piers* [5] apparaît également. Parmi les compléments d'objets, le plus important est *sothe* [14]. Les autres se réfèrent à la volonté (*wille* [2]) ainsi qu'à des valeurs (*wo* [2], *welle* [2]). Le vocabulaire de la connaissance est rare. Ce terme est donc plus axé sur la connaissance de valeurs spirituelles ou éthiques que les autres verbes.

Le verbe le plus fréquent est **knownen**. Ce verbe a une relation avec la perception des sens, mais désigne aussi la notion de reconnaissance, voire d'identification. Dans *Piers* {138}, la distribution est large, même si les fréquences restent importantes dans la troisième vision. Les sujets récurrents sont *Conscience* [11] suivis de *clerk/es* [9], *man/men* [5] et *lewed* [4]. Parmi les compléments d'objet, trois orientations se distinguent : un vocabulaire touchant à la connaissance dans sa dimension intellectuelle (*cause* [3], *latyn* [2], *clergie* [2]) ; des termes évoquant une dimension plus spirituelle (*Crist* [3], *charite* [3], *blisse*) ; enfin, des mots touchant à la sphère de la société et du gouvernement (*contree/s* [3], *lawe* [2]). Pour les autres associations, il faut noter les personnes divines (*Crist* [4], *God* [3], *Truthe* [3]) ainsi que *Dowel* [5]. Parmi les verbes, ceux de la connaissance dominant (*kennen* [6], *konnen* [5], *techen* [4]). L'adverbe *kyndely* est fréquent [7], ce qui nous renvoie aux rapports entre connaissances naturelle et acquise. Ce dernier élément est confirmé par l'étude de l'environnement thématique : *kyndely* est la première attirance. Les autres attirances importantes sont liées au savoir (*kennen*, *konnen*, *cause*) et à *Dowel*. Dans le *Crede*, *knownen* [14] est fortement associé au clergé, mais aussi à *men* [3]. Les substantifs sont variés. Dans

---

<sup>12</sup> Annexe 3, p. 846-857.

*Mum*, ce verbe est fréquent [40]. Parmi les sujets, le clergé domine (*clerk/es* [7], *freres* [2]), mais les élites séculières sont également présentes (*kyng* [4], *lordes*, *conseil* [2]). Nous retrouvons en sens inverse un point déjà observé à propos de ces termes<sup>13</sup>. Parmi les compléments d'objets, le vocabulaire le plus marqué est celui de la connaissance (*bokes* [2], *lettre*, *scripture*). Les autres substantifs sont plus variés. Parmi ces derniers, il faut noter la présence d'un vocabulaire juridique (*caas* [4], *execucion*, *lawe*).

Le verbe ***konnen*** renvoie surtout à la notion de compétence. Dans *Piers* {28}, les sujets sont avant tout des clercs (*clerk/es* [5], *freres* [2]). Les compléments d'objet sont variés et concernent de nombreux domaines (*craft* [2], *reson* [2], *mynstralcie*...) ; le vocabulaire de la connaissance n'est pourtant pas absent (*bokes*, *clergie*, *langages*). Le verbe associé le plus fréquent est d'ailleurs *knowen* [5]. Dans le *Crede* {6}, *konnen* est toujours employé pour exprimer le désir du narrateur de connaître son credo. Le poète de *Mum* l'emploie peu {4}.

Les verbes d'enseignement sont d'abord présents dans *Piers*. Les associations du terme ***lernen*** {31}, qui signifie à la fois apprendre et enseigner, sont assez éclectiques. Elles touchent les disciplines intellectuelles – en particulier la logique [2] et le droit (*lawe* [4]). Le sujet qui revient le plus est *coveitise* [4]. Les verbes sont variés (*bileve* [2], *lovyen* [2], *reden* [2]). Dans *Mum* {11}, les associations sont davantage centrées autour de la connaissance et du droit.

***Kennen*** n'apparaît que dans *Piers* {30}. Il signifie avant tout enseigner. Les sujets sont des figures d'enseignement (*Studie* [2], *Caton* [2]<sup>14</sup>), ou d'autorité dans le cadre du poème (*Conscience* [5], *Holy Chirche* [2], *Kynde* [2]). Les clercs sont également présents [5]. Les enseignements donnés sont variés. Aucun pôle ne se dégage. Les verbes associés, en revanche, se rapportent avant tout à la connaissance (*knowen* [5], *construen* [2]).

***Techen*** est très fréquent dans *Piers* {88}. Parmi les sujets, les catégories sont identiques à celles du verbe précédent, mais il faut noter la présence de sujets inanimés (*lawe* [4], *book* [3]). Parmi les compléments d'objets, *feith* [4] et *lawe* [3] sont les plus importants. Le domaine de la prédication est plus présent que pour les autres verbes (*teme* [2], *prechen* [2]). Pour le reste, les associations sont très variées. Dans le *Crede* {7} et dans *Mum* {7}, les associations les plus fréquentes concernent le clergé.

***Leren***, qui signifie enseigner et commander, n'apparaît que dans *Piers* {31/43}. Parmi les sujets, nous trouvons *Grace* [3] et des membres du clergé (*prelates* [2], *preestes*). Les compléments d'objets les plus significatifs sont animés (*lewed men* [3], *lered man* [2]). Les

<sup>13</sup> Voir ci-dessus, chapitre 5, p. 177-186.

<sup>14</sup> Sur *Caton*, voir ci-dessous, p. 416.

associations sont variées et ne portent pas spécialement sur la connaissance intellectuelle. La notion d'amour est assez présente (*love* [4]) On retrouve ce qui avait déjà été repéré pour le terme *techyng*.

Enfin, il faut noter la présence du verbe **construen** qui signifie essentiellement traduire ou interpréter. Dans *Mum* {13}, les sujets principaux sont les clercs [4], mais les associations sont assez variées. Dans *Piers* {10}, le terme est souvent associé au langage.

\*\*\*\*\*

Les poètes n'utilisent pas ce vocabulaire de manière très originale. En parcourant les entrées du *Middle English Dictionary*, nous nous apercevons que ce sont souvent des termes courants. La plupart d'entre eux sont utilisés depuis un long moment. D'autres apparaissent à peu près en même temps chez la plupart des auteurs majeurs de la fin du XIV<sup>e</sup> siècle : Chaucer, mais aussi Gower et John Trevisa (qui a effectué de nombreuses traductions<sup>15</sup>). Cette concordance signifie probablement qu'ils étaient déjà en usage depuis un certain temps. Néanmoins, certains termes sont parfois employés dans des sens peu communs, voire nouveaux. Le verbe **construen**, dans ses sens concernant la traduction, est utilisé en premier lieu par Langland. De même, **kynde knowynge** n'est employé pratiquement que par l'auteur de *Piers* ; les exemples donnés par le *Middle English Dictionary* proviennent tous de son poème. Si les poètes s'inscrivent dans un système plus général de conception de la connaissance, il y a quelques nuances. Les autres termes étudiés dans la suite de ce chapitre confirment généralement cette vue.

La combinaison des résultats de l'analyse factorielle et de l'étude lexicologique suggère des oppositions entre les trois poèmes qui se préoccupent du statut de la connaissance. L'analyse factorielle a bien mis en exergue la spécificité de *Mum* par rapport à *Piers*, avec la présence marquée d'un vocabulaire rationnel et intellectuel (ce qui ne signifie pas que ce dernier soit absent de *Piers*). L'analyse de certains mots a par ailleurs suggéré l'importance, pour l'auteur de *Mum*, de la place de la connaissance au sein de la société humaine.

Pour *Piers*, l'étude lexicologique a permis un affinement des résultats de l'analyse factorielle. Deux éléments majeurs s'en dégagent : l'importance de la dialectique entre connaissance naturelle et connaissance acquise et la fréquence des associations à un enseignement spirituel.

---

15 Notamment le *Polychronicon* de Higden, le *De Regimine Principum* de Gilles de Rome et le *De Proprietatibus rerum* de Bartholomé l'Anglais. Sur John Trevisa, voir D. Fowler, *The life and times of John Trevisa, medieval scholar*, Londres, 1995.

Dans *Pierce the Ploughman's Crede* enfin, les deux analyses révèlent un certain déficit du vocabulaire du savoir, ce qui est assez étonnant car le narrateur part bien en quête d'un savoir, le *credo*. On aurait en outre pu s'attendre à l'association traditionnelle – souvent négative – des frères avec le savoir. Il y a certes quelques passages concernant ce thème<sup>16</sup>, mais il est loin de nourrir le corps du poème. Cela nous donne un indice sur la position de l'auteur du *Crede* sur la connaissance – position apparemment assez négative. Mais il faudra croiser cet indice avec d'autres pour arriver à une analyse complète.

Après avoir établi un cadre – celui du vocabulaire de base – il faut maintenant se tourner vers le contenu de la connaissance telle qu'il apparaît dans les poèmes.

## 2. *Les savoirs acquis.*

Le terme “acquis” est important – même s'il peut paraître redondant – à cause de la dialectique repérée dans l'étude lexicologique. Les poèmes révèlent une grande richesse dans le contenu de ces savoirs acquis. Il convient d'envisager la manière dont ils apparaissent dans les poèmes et dont ils sont mis en œuvre. Ce contenu est d'abord – et fondamentalement – religieux.

### LES SAVOIRS RELIGIEUX.

Ils peuvent être divisés en deux grands domaines, celui des connaissances élémentaires et celui de la Bible.

#### • *Les pastoralia.*

Il s'agit des connaissances élémentaires que tout chrétien doit avoir intégrées. Elles sont peu nombreuses et consensuelles : tout le monde doit connaître les trois prières fondamentales, c'est-à-dire le *Credo*, le *Pater Noster* et l'*Ave Maria*<sup>17</sup>. Dans l'idéal, il faut également, selon la hiérarchie ecclésiastique anglaise, connaître les dix commandements, les sept sacrements, les sept œuvres de miséricorde, les sept vertus et les sept péchés mortels. Ces connaissances, définies pour l'Angleterre au concile de Lambeth en 1281, sont exposées dans un ouvrage en anglais commandé par l'archevêque John Thoresby, destiné au clergé paroissial (mais qui eut également un grand succès chez les laïcs cultivés), le *Lay Folk's Catechism* ou

---

<sup>16</sup> Quatre exactement aux vers 376-79, 497-98, 579-81 et 824-29.

<sup>17</sup> Cf. J.C. Schmitt, “Du bon usage du *credo*”, dans *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, École française de Rome, 1981, p. 337-61, p. 346. Sur l'Angleterre, voir M. Curry Woods et R. Copeland, “Classroom and Confession”, dans *The Cambridge History of Medieval English Literature*, éd. D. Wallace, Cambridge, 1999, p. 376-406.

*John Gaytryge's Sermon*<sup>18</sup>. L'effort de la hiérarchie anglaise semble avoir été plus soutenu que sur le continent<sup>19</sup>.

Nous nous limiterons aux trois prières fondamentales qui regroupent l'essentiel des connaissances, et surtout au *Credo*. Ce dernier, pilier de l'enseignement de l'Église, apparaît de manière très significative<sup>20</sup>. Dans *Piers*, ces trois prières sont présentes de manière allusive : le *Pater Noster* est cité une dizaine de fois dans la version B, davantage dans la version C, mais rarement dans le contexte de la connaissance<sup>21</sup>. En B, le terme est lié deux fois à celui de la connaissance : une fois dans la confession de *Sleuthe* (V, 395) qui avoue ne pas le connaître, bien qu'il se présente comme un prêtre ; une fois à la fin du passus X (vers 463-5). Le *Credo* est cité à cinq reprises<sup>22</sup>. C'est celui des apôtres, qui devait être connu de tous. Langland y insiste beaucoup, notamment dans le cadre de l'idéal d'évangélisation que nous avons évoqué à propos des évêques<sup>23</sup>. Au passus VII, un autre *credo* est cité au vers 110a, le *credo* athanasien ; parmi les quatre *credo* ou symboles existants, celui-ci était réservé aux clercs<sup>24</sup>. Au passus X enfin, *Clergie* évoque les articles de la foi en insistant sur le concept de la Trinité (vers 230-240), très difficile à appréhender<sup>25</sup>. Pour Langland, ces

---

18 *Lay Folk's Catechism*, éd. T.F. Simons et H.E. Nolloth, EETS, 1901 ; *John Gaytryge's sermon*, dans *Medieval English Religious Prose*, éd. N. F. Blake, York, 1972, p. 73-87. Ces deux textes sont les mêmes, à quelques variantes près. Une autre variante est dite wycliffite, mais cela est contesté aujourd'hui, notamment par Anne Hudson dans son article "A New Look at the *Lay Folk's Catechism*", *Viator* 16, 1985, p. 243-58. Cette œuvre a connu une diffusion importante (cf. S. Powell, "The transmission and circulation of the lay folk's catechism", dans *Late medieval religious texts and their transmission*, éd. A.J. Minnis, Cambridge, 1994, p. 67-84).

Les éléments à enseigner, en dehors des trois prières, sont les suivants : "In the fourtene poyntes that falles to the trouthe, In the ten comandementes that god has given us, In the seuen Sacrements that er in hali kirke, In seuen dedis of merci until oure euen-cristen ; In the seuen vertues that ilk man sal use, And the seuen dedely sinnes that man sal refuse" (*Lay Folk's Catechism*, éd. Simmons et Nolloth, p. 20).

Plusieurs traités sur ces questions apparaissent dans les manuscrits des poèmes de notre corpus. Voir ci-dessus, chapitre 3, p. 89.

19 Cf. R. Rusconi, "De la prédication à la confession : Transmission et contrôle de modèles de comportement au XIII<sup>e</sup> siècle", dans *Faire croire*, *op. cit.*, p. 67-85.

20 Sur le *credo*, on peut se référer à l'article très complet de Jean-Claude Schmitt, "Du bon usage du *credo*", *op. cit.* Il n'est pas toujours aisé, dans les textes, de faire la distinction entre le *credo* et les articles de la foi, qui reprennent les mêmes points de manière plus développée.

21 Cependant, selon Vincent Gillespie, cette prière est fondamentale dans le processus du salut pour Langland, même si elle est insuffisante ("Thy will be done : *Piers Plowman* and the Paternoster", dans *Late medieval religious texts and their transmission*, *op. cit.*, p. 95-120).

22 Dans la version B, V 7 ; VI 89 ; X 464 ; XV 606 et XIX 348. Un extrait en est également cité en XVIII 111.

23 Voir ci-dessus, chapitre 9, p. 340-341.

24 La citation constitue en fait le texte du pardon, donné par *Truthe*, qui provoque la dispute entre *Piers* et le prêtre (voir ci-dessus, p. 388-389). Le choix n'est donc pas innocent.

25 Voir ci-dessus, chapitre 14, p. 531-534.

prières semblent parfaitement intériorisées. Sans doute l'étaient-elles aussi pour son audience qui ne constituait pas le tout-venant<sup>26</sup>.

Pourtant, tout n'est pas aussi simple : le poème *Pierce the Ploughman's Crede* en est la preuve, même et surtout parce que nous sommes dans la dimension de l'hérésie lollarde. Il faut rappeler que toute la quête du narrateur s'articule autour de la recherche du *credo* :

A. and all myn A.b.c. after haue y lerned,  
And [patred] in my pater-noster iche poynt after other,  
And after all, myn Aue-marie almost to the ende ;  
But all my kare is to comen for y can nohght my Crede...  
Therfor lerne the byleue leuest me were...<sup>27</sup>.

À la fin du poème, l'enseignement vient d'un pauvre laboureur et non de la hiérarchie ecclésiastique. En dehors des implications hérétiques de cette thématique<sup>28</sup>, cette trame narrative laisse percer des interrogations sur l'enseignement réel du *credo*, pour l'ensemble de la population<sup>29</sup>. En Angleterre, la hiérarchie ecclésiastique a pris assez tôt – au XIII<sup>e</sup> siècle – conscience du fait qu'il fallait au moins enseigner le *credo* en anglais, à cause de son importance pour le salut de l'individu<sup>30</sup>. Le prêtre John Mirk le conseille dans sa collection de sermon, le *Festial* (XIV<sup>e</sup> siècle) :

“Il est bien plus utile et méritant pour vous de dire votre *Pater Noster* en anglais qu'en latin... Car lorsque vous le récitez en anglais, alors vous connaissez et comprenez ce que vous dites ; et ainsi, par votre compréhension, vous avez de la joie et de la dévotion à le dire”<sup>31</sup>.

Il semble que cette position n'ait pas été très partagée sur le continent. D'après Jean-Claude Schmitt, le *credo* était surtout enseigné en latin (sauf peut-être dans les pays germaniques), même si le prêtre de paroisse pouvait l'expliquer en langue vernaculaire. Dans les derniers siècles du Moyen Âge par ailleurs, le nombre de laïcs cultivés ayant accès à des versions en langue vulgaire augmenta. Cette volonté du clergé continental de ne pas traduire le *credo* était

---

26 N. Orme, “Langland and the education”, dans *Education and Society in Medieval and Renaissance England*, Londres, 1989, p. 243-58, p. 246. Voir ci-dessus, chapitre 3, p. 101-108.

27 *Pierce the Ploughman's Crede*, 5-16 : “Après avoir appris l'A et l'abc, j'ai répété chaque point du Notre Père, l'un après l'autre, ainsi que mon Salut Marie presque en entier ; mais toute ma peine vient de ce que je ne connais pas mon Credo... Ainsi donc, je serais très heureux d'apprendre le Credo...”.

28 Voir ci-dessus, chapitre 10, p. 391-393.

29 En cela, je ne suis pas tout à fait d'accord avec John Scattegood, selon lequel “this issue is not raised in the poem, which assumes that the individual Christian is responsible for seeking out his own instructor” (“*Pierce the Ploughman's Crede* : Lollardy and Texts”, dans *Lollardy and the gentry in the latter Middle Ages*, éd. M. Aston et C. Richmond, New York, 1997, p. 77-94, p. 77). Un des soucis des Lollards est justement d'affirmer cette responsabilisation.

30 Cf. H. L. Spencer, *English Preaching in the Late Middle Ages*, Oxford, 1993, p. 207.

31 *Mirk's Festial, A Collection of Homilies, by Johannes Mirkus (John Mirk)*, éd. T. Erbe, EETS es 96, 1905, p. 282 : “...hit ys moch more spedfull and meritabull to you to say your Pater Noster yn englysche then yn suche Lateyn... For when ye spekith yn Englysche, then ye knowen and undyrstondyn wele what ye sayn ; and soo, by your undyrstondyng, ye haue lykyng and deuocyon forto say it”.

issu du souci d'éviter des déformations possibles. Mais le risque était que les fidèles peu informés – et en tout cas ignorants du latin – ne le comprennent pas :

“Comme pour les deux autres prières, auxquelles il s’est trouvé peu à peu associé, le *Credo* était en effet pour les laïcs une formule ‘magique’, dont la *virtus* consistait à préserver dans l’instant contre l’agression des démons, la mort ou les angoisses nocturnes. Cette situation fut sans doute favorisée par la difficulté qu’avaient les laïcs à saisir le sens précis de ces formules”<sup>32</sup>.

Jean-Claude Schmitt en conclut que l’importance de l’intériorisation de la foi par les laïcs ne doit pas être exagérée, même à la fin du Moyen Age. Si l’Angleterre a constitué un cas à part, la question se pose pourtant de savoir ce qui était réellement enseigné.

L’analyse textuelle du *credo* du laboureur suggère que les éléments conformes à l’orthodoxie sont nombreux. Ce passage n’est pas une traduction littérale, mais plutôt une paraphrase. À sa lecture, il nous paraît difficile d’assimiler ce texte aux *credo* littéraires mentionnés par Jean-Claude Schmitt<sup>33</sup> :

“Leue thou on oure louerd God that all the werlde wroughte,  
Holy heuen opou heu hollyche he fourmede,  
And is almighti him-self ouer all his werkes,  
And wrought as his will was the werlde and the heuen ;  
And on gentyl Jesu Crist engendred of him-seluen,  
His own onlyche sonne Lord ouer all y-knowen,  
That was clenly conseued, clerlye in trewthe  
Of the hey Holy Gost ; this is the holy beleue ;  
And of the mayden Marye man was he born,  
With-outen synnfull sede ; this is fully the beleue.  
With thorn y-crowned, crucified and on the crois dyede,  
And sythen his blissed body was in a ston byried,  
And descended a-doune to the derk helle,  
And fet oute our formfaderes and hy full feyn weren.  
The thridde daye rediliche him-self ros fram deeth,  
And on a ston there he stod he steigh vp to heuene,  
And on his fader right hand redeliche he sitteth,  
That al-mighti God ouer all other whyghtes ;  
And is hereafter to komen Crist, all him-seluen,  
To demen the quyke and the dede with-outen any doute.  
And in the heighe holly gost holly y beleue,  
And generall holy chirche also hold this in thy mynde;  
And in the [sacrement] also that sothfast God on is,  
Fullich his fleche and his blod, that for vs dethe tholede”<sup>34</sup>.

---

32 Schmitt, “Du bon usage du *Credo*”, *op. cit.*, p. 352-3. Voir aussi E. Palazzo, *Liturgie et Société au Moyen Age*, Paris, 2000, p. 85-7.

33 Schmitt, “Du bon usage du *Credo*”, *op. cit.*, p. 348-51.

34 *Pierce the Ploughman's Crede*, vers 795-818 : “Crois en notre Seigneur bien-aimé qui a créé le monde, il a créé les Cieux tout en haut complètement, il est tout-puissant au-delà de toutes ses œuvres ; le monde et le ciel furent créés par sa volonté. [Crois] au noble Jésus-Christ engendré de lui-seul, son Fils unique, Seigneur de tout ce qui est connu, qui fut purement conçu, en vérité du Haut Saint Esprit – c’est la juste croyance – et de la Vierge Marie il naquit



Il paraît intéressant de comparer cette version avec un autre texte à peu près contemporain, considéré comme orthodoxe, celui des *Instructions for Parish Priests* de John Mirk :

I be-leue in oure holy dryght,  
Fader of heuene, god almyght,  
That alle thyng made and wroght,  
Heuene and erthe and alle of noght.  
On ihesu cryst I be-leue also,  
Hys only sone and no mo,  
That was conceyuede of the holy spyryt,  
And of a mayde I-bore quyt,  
And afterward vnder pounce pylate  
Was I-take for vye and hate,  
And soffrede peyne and passyone,  
And on the croys he was I-done.  
Ded and buried he wal also,  
And wente to helle to spoyle oure fo,  
And ros to lyue the thryde day,  
And stegh to heuene the .xl. day.  
Yet he schale come wyth woundes rede  
To deme the quyke and the dede.  
In the holy gost I leue welle ;  
In holy church and hyre spelle.  
In goddes body I be-leue nowe,  
A-monge hys seyntes to gheue me rowe ;  
And of my synnes that I haue done,  
To haue plenere remyssyone,  
And when my body from deth schal ryse,  
I leue to be wyth god and hyse,  
And haue the iioye that lasteth ay ;  
God graunt hym-self that I so may ! Amen<sup>35</sup>.

Quelques différences sont à noter. Le laboureur fait allusion à la volonté de Dieu, élément qui n'est pas dans le *credo* de Mirk. Est-ce parce que cela fait alors partie des grands débats

---

homme, sans le germe du péché ; c'est la vraie croyance. Il a été couronné avec des épines, crucifié et il est mort sur la croix ; son corps béni fut enterré dans une tombe ; il descendit dans le noir enfer, en fit sortir nos ancêtres et ils furent très heureux. Le troisième jour, il s'est d'un coup élevé de la mort, et d'une pierre où il se tenait il est monté au ciel ; il siège complètement à la droite de son père, ce Dieu tout-puissant au-dessus de tous les hommes ; et ensuite le Christ lui-même doit venir pour juger les vivants et les morts, sans aucun doute. Et dans le haut Saint Esprit je crois justement, et dans la sainte Eglise universelle, garde cela à l'esprit ; et aussi dans le sacrement qui représente réellement la chair et le sang de Dieu, qui pour nous a souffert la mort".

35 John Mirk, *Instructions for parish priests*, éd. G. Kristensson, Lund, 1974, 426-53 : "Je crois en notre Seigneur/ Père du Ciel, Dieu tout-puissant/ qui a fait et créé toutes choses/ le ciel, la terre et tout, à partir de rien./ Je crois également en Jésus-Christ/ Son seul fils et rien de plus/ Qui fut conçu par le Saint Esprit/ Et naquit d'une vierge./ Et ensuite, sous Ponce Pilate/ Il fut pris à cause de l'envie et de la haine/ Et souffrit la peine et la passion/ Et fut mis sur la croix./ Il fut mort et enterré,/ Il alla en enfer pour vaincre notre ennemi/ Et se leva pour vivre le troisième jour/ Et s'éleva au ciel le quarantième jour./ Pourtant, il reviendra avec ses blessures/ Pour juger les vivants et les morts./ Dans le Saint Esprit je crois aussi ;/ Dans la Sainte Eglise et son Evangile,/ Dans le corps du Christ je crois maintenant/ Pour qu'il me donne le repos parmi ses saints/ Et pour les péchés que j'ai commis/ La pleine rémission./ Et quand mon corps s'élèvera de la mort/ Je crois que je serai avec Dieu et les siens/ Et serai dans la joie pour l'éternité./ Que Dieu m'accorde cela. Amen".

théologiques et que les Lollards y sont très sensibles ? C'est une hypothèse<sup>36</sup>. À propos de la descente aux enfers du Christ, l'auteur du *Crede* mentionne les justes qui ont alors été libérés. C'était une tradition apocryphe très répandue<sup>37</sup>. Enfin et surtout, la fin varie de manière plus étonnante – et plus importante : la dernière partie du *Crede* ne fait pas allusion aux thèmes du *credo* apostolique (la communion des saints, la rémission des péchés...). De fait, les Lollards étaient très méfiants vis-à-vis du culte des saints. En outre, beaucoup croyaient à la prédestination<sup>38</sup>. Le poème est par ailleurs, selon les termes d'Helen Barr, très évasif sur l'eucharistie<sup>39</sup>. Il semble reconnaître la réalité matérielle de la transformation, mais ces vers sont obscurs, d'autant qu'ils sont suivis par une référence au débat – critiqué – des frères sur l'eucharistie (vers 820-27). Ces vers suggèrent donc une ambivalence, tant par rapport au *credo* orthodoxe que par rapport aux positions lollardes sur la question<sup>40</sup>.

En dehors de l'aspect hérétique, cette paraphrase est l'indice d'un problème plus général portant sur l'enseignement des bases religieuses ; l'auteur du poème fait preuve d'une grande exigence à ce sujet, sur le plan de la clarté et de la rigueur. Nous la retrouverons pour le thème de l'enseignement de la Bible.

#### • *La Bible.*

Elle est omniprésente, en tout cas dans *Piers Plowman* et dans le *Crede*. Il faut d'abord s'arrêter sur le vocabulaire utilisé pour la désigner. Dans *Piers*, les mots de la Bible sont nombreux<sup>41</sup> : *Bible* {25}, *Gospel* {15}, *Scripture* {12}, *Sauter* {24}, mais il y a aussi *book* {24/33}, *holy writ* {20}, *lawe* et *lettre*. En ce qui concerne les associations, un point commun semble évident : les Écritures représentent la référence fondamentale. C'est incontestable, en particulier dans les associations des verbes : la Bible porte témoignage (dans *Piers*, *beren witnesse* apparaît neuf fois et *witnessen* 5 fois, tous termes confondus), elle dit, elle enseigne.

---

36 Sur ces débats, cf. J.M. Bowers, *The crisis of Will in Piers Plowman*, Washington, 1986, et notamment le chapitre 2, "The complexities of Will", p. 41-60.

37 Cette tradition, très connue (elle apparaît dans de nombreux miracles pascals), est liée à l'Évangile apocryphe de Nicodème (V<sup>e</sup> siècle), traduit en anglais à plusieurs reprises (entre autres par Trevisa à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle). Sur ces traductions, *Manual*, vol. 2, p. 448-9.

38 Cf. A. Hudson, *The Premature Reformation*, Oxford, 1988, p. 314-27.

39 Helen Barr, *Signes and Soth : langage in the Piers Plowman tradition*, Oxford, 1994, p. 115-117.

40 Cf. Hudson, *The Premature Reformation*, *op. cit.*, p. 281-90. Selon Helen Barr : "While these lines in the *Crede* do not set out an explicit paradigm of Wycliffite doctrine, in their attribution of queries about the nature of Eucharistic doctrine to the friars, they contest the official discourse of holy church" (*Signes and Sothe*, *op. cit.*, p. 117).

41 Annexe 3, p. 857-861.

Dans *Mum, gospel* {3} est toujours associé à *grounde*. Les Écritures sont envisagées comme le fondement essentiel ; ce terme était souvent utilisé par les Lollards<sup>42</sup>.

Dans *Piers*, la distribution est intéressante. Elle ressemble à ce que nous avons rencontré pour le vocabulaire général de la connaissance : les plus grandes fréquences se situent dans la troisième vision. En tant que livre, la Bible est bien liée pour Langland au processus de connaissance, d'autant que la personnification de *Scripture*, mariée à *Clergie*, est actrice de cette vision. La rareté des occurrences dans les derniers passus du poème suggère autre chose : ils représentent allégoriquement l'histoire du Christ et de l'avènement du christianisme. C'est alors l'allégorie qui est importante : les derniers passus vivent la Bible et c'est là qu'apparaît l'allégorie de *Book* (XIX, 229-59). Ce dernier témoigne (là encore), de la vérité du miracle christique. Il n'est donc pas besoin de la citer en tant que savoir écrit. Nous avons là deux éléments complémentaires qui laissent présager du rôle de la connaissance pour Langland : celle de contribuer au salut.

Cet éventail de termes, s'il montre que la Bible constitue une référence fondamentale pour les poètes – et en particulier pour Langland –, ne nous apprend que peu de choses sur le degré de leur connaissance du contenu des Écritures. Il faut se tourner vers d'autres indices, par exemple les citations et la narration symbolique. Ainsi est-il possible de préciser un peu le contenu connu de la Bible. Langland connaît bien la Bible, le Nouveau Testament et sans doute une grande partie de l'Ancien, en particulier les Psaumes<sup>43</sup>. Les citations bibliques en latin sont très nombreuses dans le poème. Selon John Alford, elles ont une fonction structurante, par le biais de la technique de la concordance verbale employée dans les sermons<sup>44</sup>. Le poète fait souvent suivre une citation d'une démonstration. Les citations ont selon cet auteur un rôle très important dans le poème, pas seulement les citations bibliques :

“Dans le processus de composition, elles ont été employées comme des *topoi*, générant des centaines de vers sous la forme de traductions, commentaires et narrations ; dans l'œuvre achevée, elles ont servi de *confirmations*, forçant l'assentiment de lecteurs nourris par la grammaire, le droit et le langage de l'Eglise”<sup>45</sup>.

---

42 Cf. A. Hudson, “A Lollard sect vocabulary”, dans *Lollard and their books*, Londres, 1985, p. 165-80, p. 171-2.

43 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 60.

44 Cf. J. Alford, “The Role of the Quotations in *Piers Plowman*”, *Speculum* 52, 1977, p. 80-99, *Piers Plowman, A Guide to the Quotations*, Binghamton, 1992. Pratiquement toutes ses études portent sur ces questions. Voir aussi J. B. Allen, “Langland's Reading and Writing : Detraction and the Pardon Passus”, *Speculum* 59, 1984, p. 342-62 ; N. Gray, “Langland's Quotations from the Penitential Tradition”, *MP* 84, 1986, p. 53-60.

45 Alford, *Guide*, p. 30 : “In the process of composition, they served as *topoi*, generating hundreds of lines in the form of translation, commentary and narrative ; in the finished work, they served as *confirmations*, compelling assent from readers nourished by grammar, law, and the language of Holy Church”.

Certaines citations bibliques sont issues directement de la Vulgate. En outre, Langland fait usage de l'Évangile apocryphe de Nicodème. Mais de nombreuses citations proviennent de sources secondaires comme les manuels liturgiques (Bréviaire et Missel), ainsi que de commentaires bibliques. Langland connaît également la *Légende Dorée*<sup>46</sup>, qu'il cite à trois reprises, en B XI 160, 219 et B XV 269-70. Les deux premières occurrences sont révélatrices ; c'est Trajan qui la mentionne :

“This matere is merk for many of yow – ac, men of Holy Chirche,  
The *Legenda Sanctorum* yow lereth more largere than I yow telle”.

“Of logyk and lawe in *Legenda Sanctorum*  
Is litel alowaunce maad, but if bileve hem helpe”<sup>47</sup>.

Selon Alastair Minnis, cette référence, dans un poème où les sources sont rarement citées, permet à Langland de se justifier sur un sujet délicat, le salut des païens<sup>48</sup>. La troisième occurrence intervient dans un contexte plus attendu, celui d'un long développement sur les saints qui sont capables de supporter la souffrance (B XV 272-317).

Outre les citations, Langland semble vouloir nous faire revivre la Bible dans les derniers passus et en particulier, il met typologiquement en relation l'Ancien et le Nouveau Testaments, le tout dans une convergence vers la vie et surtout la Passion du Christ. Cette mise en relation est alors courante, dans le cadre de la seconde des quatre interprétations de la Bible (historique, allégorique ou typologique, morale et anagogique)<sup>49</sup>.

Dans *Mum*, les citations en latin proviennent essentiellement de l'Évangile de Mathieu, et, dans une moindre mesure, des Psaumes et des Épîtres<sup>50</sup>. Dans le *Crede*, elles sont peu nombreuses, toujours en anglais, et sont données par le narrateur ou le laboureur<sup>51</sup>. Les citations proviennent presque toujours des Évangiles, et surtout de celui de Mathieu. Elles sont plus ou moins paraphrasées. Cette insistance sur la traduction est commune dans les

---

46 Cet ouvrage, écrit au XIII<sup>e</sup> siècle par le Dominicain Jacques de Voragine, a connu un succès particulièrement important (Cf. A. Boureau, *La légende dorée*, Paris, 1984). Il a d'ailleurs été traduit en anglais au XV<sup>e</sup> siècle (Hartung A., Severs J.B., *A Manual...*, *op. cit.*, vol. 2, p. 432).

47 *Piers Plowman* B XI 159-60 : “Cette question est obscure pour la plupart d'entre vous ; mais, serviteurs de la Sainte Église, la *Legenda Sanctorum* vous en apprend beaucoup plus que ce que je ne vous en dis”.

B XI 219-20 : “La logique et la loi, dans la *Legenda Sanctorum*, il en est fait peu de cas si la foi ne vient pas à leur secours”.

48 A. Minnis, “Looking for a Sign: The Quest for Nominalism in Chaucer and Langland”, dans *Essays on Ricardian Literature, In Honour of J.A. Burrow*, éd. A. J. Minnis, C. Morse, T. Turville-Petre, Oxford, 1997, p. 142-78, p. 150 et suiv. Voir ci-dessous, chapitre 14, p. 541-544.

49 Cf. P. Riché, “Méthodes de l'exégèse carolingienne”, dans *La Bible au Moyen Age*, éd. P. Riché et G. Lobrichon, Paris, 1984, p. 160-161 ; H. de Lubac, *Exégèse médiévale, Les quatre sens de l'Écriture*, 2 tomes, 4 vol., Paris, 1964.

50 Ces citations sont toujours en marge de l'unique manuscrit restant. Il n'est donc pas absolument certain qu'elles soient le fait de l'auteur.

51 Elles se trouvent aux vers 15 (Jn 3 : 18), 149 (Ex 20 : 17), 151-2 (Mat 7 : 16), 260-1 (Mat 20 : 1), 262 (Luc 10 : 18), 456 (Mat 7 : 15), 492 (Mat 23 : 23), 493-4 (Mat 23 : 29-31), 520 (Mat 5 : 3) et 567-8 (Mat 23 : 7).

milieux lollards. L'accès direct à la Bible en langue vernaculaire y était considéré comme fondamental. On peut d'ailleurs rapprocher ces citations de la traduction de la Bible complète en anglais, commencée avant la rédaction du poème, même s'il n'est pas évident d'établir un lien direct entre les deux<sup>52</sup>.

Ces poètes ont donc une connaissance certaine de la Bible. Mais leurs citations ou allusions étaient-elles familières à leurs lecteurs ? La plupart d'entre eux n'avaient probablement pas accès au texte intégral de la Bible – et c'était justement la volonté des Lollards que d'y remédier<sup>53</sup>. Les laïcs pouvaient avoir accès à son contenu par la prédication, par l'assistance aux offices, par les peintures des églises (encore que sur ce dernier média, il y ait des controverses<sup>54</sup>). De plus en plus, des livres de dévotion se diffusent, en tout cas dans les sphères laïques cultivées. Nous avons envisagé dans la première partie l'importance de la littérature dévotionnelle dans les manuscrits<sup>55</sup>. Plus généralement, les livres d'heure sont très courants<sup>56</sup>. La production dévotionnelle anglaise est impressionnante. Si donc, de nombreux laïcs ne connaissent pas le texte intégral proprement dit, beaucoup sont familiers avec son contenu, au moins celui des Évangiles.

Il est possible que Langland ait écrit en partie dans un but pédagogique d'apprentissage de l'histoire sainte. Sa présence même dans certaines compilations de nature avant tout dévotionnelle nous autorise à formuler cette hypothèse. Plusieurs passages, comme l'enseignement de *Clergie* au passus X ou les récits de la passion du Christ aux passus XVI, XVII et XVIII, incitent à se poser la question – et à y répondre avec prudence par l'affirmative<sup>57</sup>.

---

52 *The Holy Bible, Containing the Old and New Testaments, with the apocryphal Books, in the Earliest English Versions Made from the Latin Vulgate by John Wycliff and His Followers*, éd. J. Forshall, F. Madden, 4 vol., Oxford, 1850, rept New York, 1982.

53 Il faut noter que la diffusion de la bible wycliffite ne s'est pas faite que dans les milieux hérétiques. Au contraire, on en a retrouvé plusieurs dans les inventaires de gens tout à fait orthodoxes. Henry IV possédait une bible anglaise, probablement de traduction lollarde (cf. la base de données en cours de constitution sur les bibliothèques et les inventaires, de Jean-Philippe Genet).

54 Cf. Hervé Martin, *Les mentalités médiévales*, Paris, 1998<sup>2</sup>, p. 77 et suivantes. Si l'interprétation des images a connu de profonds changements, il n'en reste pas moins que celles-ci conservent un rôle très important.

55 Voir ci-dessus, chapitre 3, p. 85 et suivantes.

56 Ils constituent l'essentiel de la littérature dévotionnelle dans les bibliothèques anglaises (d'après la base de données de Jean-Philippe Genet, en cours de constitution).

57 Selon Wendy Scase, le poème a été perçu par certains de ses lecteurs comme une œuvre d'édification. Elle note une mention manuscrite sur ce sujet dans le Vernon (n°4 de l'annexe 2) dans son ouvrage *Piers Plowman and the new anticlericalism*, Cambridge, 1989, p. 145. Sur les annotations, voir ci-dessus, chapitre 3, p. 82-85.

## LES DISCIPLINES SCOLAIRES ET UNIVERSITAIRES.

Les disciplines intellectuelles sont très présentes dans *Piers* et dans *Mum*. Il faut s'interroger sur la perception que les poètes ont de leur contenu et des pratiques institutionnelles de ces disciplines. Nous suivrons le cursus dans sa chronologie.

L'a.b.c. est mentionné deux fois, dans le passus VII de *Piers* et au tout début de *Pierce the Ploughman's Crede*<sup>58</sup>. Ce dernier nous confirme que l'apprentissage de l'alphabet est souvent lié à celui des connaissances religieuses élémentaires. L'auteur le met sur un même plan que le *Pater* et l'*Ave*. Cela s'explique aisément par le fait que ces savoirs étaient en général réunis, en Angleterre, dans un petit livre, très répandu, appelé le *primer*<sup>59</sup>. Langland en fait d'ailleurs mention dans le passage "autobiographique" de la version C (V 1-104), comme d'un instrument de travail du narrateur :

"The lomes that y labore with and lyflode deserue  
Is pater-noster and my prymer, placebo and dirige,  
And my sauter som tyme and my seueune psalmes"<sup>60</sup>.

Selon John Scattergood, le *Crede* serait structuré autour du modèle du *primer*<sup>61</sup>. En dehors de la critique des frères, l'auteur du poème se préoccupe beaucoup de l'instruction des laïcs. Ainsi l'apprentissage des lettres et des enseignements religieux sont-ils indissociables.

Au niveau supérieur, nous trouvons dans les poèmes des références à des ouvrages en vigueur dans les écoles de grammaire où l'on enseignait le latin<sup>62</sup>. Langland a été très marqué par un des ouvrages de base de cet enseignement, les *Distiques* de Caton, ouvrage de sentences à portée essentiellement morale<sup>63</sup> ; ce dernier n'est cité pas moins de douze fois et l'auteur est même personnifié comme le serviteur de *Reson* au début du passus IV (vers 16). Caton apparaît également dans *Mum* (vers 288 et 875). Un autre ouvrage est cité par

---

58 *Piers Plowman* B, VII, 133 ; *Pierce the Ploughman's Crede* 5.

59 *The Prymer or Lay Folks's Prayer Book*, éd. H. Littlehales, 2 vol., EETS, Londres, 1895, 1897. Cf. Aston, "Devotional literacy", *op. cit.*, p. 125 ; J. P. Genet, *La mutation de l'éducation et de la culture médiévales*, 2 vol., Paris, 1999, vol. 2, p. 279 ; E. Duffy, *The Stripping of the Altars : Traditional Religion in England, c. 1400-c. 1580*, New Haven et Londres, 1992, p. 209 et suiv.

60 "Les outils avec lesquels je travaille pour subvenir à mes besoins sont le *Pater Noster*, mon *primer*, le *Placebo* et le *Dirige*, ainsi que parfois mon psautier et les sept psaumes". C'est un des passages qui a conduit à formuler l'hypothèse de la clergie de Langland.

61 Scattergood, "*Pierce the Ploughman's Crede*", *op. cit.*, p. 83 : "He imitates the layout of the alphabet as it appears in the primer, a capital 'A' followed by all the letters, and then mentions the prayers in the order in which they occur – paternoster and ave... The poem ends with the text of the creed... The poem is framed by reference to a specific teaching book and by a precisely ordered process of learning".

62 Cf. Curry-Woods et Copeland, "Classroom and Confession", *op. cit.* ; N. Orme, *English Schools in the Middle Ages*, Londres, 1973.

63 *Le Livre de Caton*, éd. T. Hunt, Londres, 1994 (versions en latin et en français).

Langland, le *Donat*, grammaire latine élémentaire<sup>64</sup>. En tout cas, tout cela confirme ce que l'on peut trouver dans les autres sources et la vision de cet enseignement apparaît assez peu originale.

\*\*\*\*\*

L'impression est autre, dans *Piers* et dans *Mum*, lorsque nous nous tournons vers les arts libéraux présents. Les arts libéraux – enseignés généralement dans les facultés des arts des universités – sont traditionnellement constitués du *trivium* (grammaire, rhétorique, logique) et du *quadrivium* (astronomie, musique, géométrie et arithmétique). Cette distinction apparaît de plus en plus caduque au cours du XIV<sup>e</sup> siècle, à cause de la complexification des savoirs enseignés dans les facultés des arts<sup>65</sup>.

Dans *Piers Plowman*, les arts libéraux sont évoqués par Dame *Studie*. Elle les présente dans le cadre de l'éducation qu'elle dit avoir donnée à *Clergie* et à *Scripture* :

“Seye hym this signe : I sette hym to scole,  
And that I grete wel his wif, for I wroot hire the bible.  
And sette hire to Sapience and to the Sauter glosed.  
Logyk I lerned hire, and al the Lawe after,  
And alle the musons in Musik I made hire to knowe.  
Plato the poete, I putte hym first to boke ;  
Aristotle and othere mo to argue I taughte.  
Grammer for girles I garte first write,  
And bette hem with a baleys but if thei wolde lerne.  
Of alle kynne craftes I contreved tooles  
Of carpentrie, of kerveres, and compased masons,  
And lerned hem level and lyne, though I loke dymme.  
Ac Theologie hath tened me ten score tymes...  
In oother science it seith – I seigh it in Catoun  
*Qui simulat verbis, nec corde est fidus amicus,*  
*Tu quoque fac simile; sic ars deluditur arte.*  
Whoso gloseth as gylours doon, go me to the same,  
And so shaltow fals folk and feithlees bigile  
This is Catons kennyng to clerkes that he lereth...  
Ac Astronome is hard thyng, and yvel for to knowe ;  
Geometry and Geomesie is gynful of speche ;  
Whoso thynketh werche with tho thre thryveth ful late –  
For sorcerie is the sovereyn book that to the science bilongeth.  
Yet ar ther fibicches in forceres of fele mennes makynge,  
Experiments of Alkenamye the peple to deceyve ;  
If thow thynke to dowel deel therwith nevere !  
Alle these sciences I myself sotilede and ordeynede

---

64 Genet, *La mutation...*, *op. cit.*, t. 2, p. 279.

65 *Ibid*, t. 2, p. 260 et suiv.

And founded hem formest folk to deceyve”<sup>66</sup>.

Dans ce vaste programme, les arts libéraux sont mélangés à d’autres disciplines<sup>67</sup>. Il commence par l’apprentissage de la Bible, surtout des livres de la Sagesse et des Psaumes. Cela nous renvoie à l’hypothèse formulée plus haut sur la dimension pédagogique du poème.

Ensuite, *Studie* évoque la logique, ici associée au droit. Ce n’est pas la seule association, puisque sur les neuf occurrences de *logyk*, elle apparaît sept fois. C’est un élément intéressant. En dehors de l’évidente allitération, il ne s’explique pas aisément. Il faut d’abord déterminer le droit auquel il est fait allusion : droit anglais, droit civil ou droit canon. Selon John Alford, ces deux derniers sont concernés. Il cite un exemple qui paraît certain, mais ce n’est pas le cas pour toutes les occurrences<sup>68</sup>. Cette association peut provenir d’un rapprochement effectué par Langland entre deux disciplines finalement très liées sur le plan universitaire, car un étudiant en droit doit avoir étudié les arts, et donc la logique, de manière approfondie. En outre, il doit abondamment utiliser cette dernière<sup>69</sup>. En dehors de l’université, les liens entre rhétorique et coutume sont très importants dans le monde monastique<sup>70</sup>. Plus généralement, nous avons vu combien la pratique du droit est pour Langland une forme de connaissance, un don de Dieu<sup>71</sup>.

La musique, qui fait normalement partie du *quadrivium*, est citée très tôt par *Studie*. La musique – discipline universitaire – est intimement liée au concept d’harmonie<sup>72</sup>. Hugues de

---

66 *Piers Plowman* B X, 170-82 ; 191-94, 207-215 : “Dis-lui ceci en guise d’introduction : [que tu viens de la part] d’Étude, qui lui a donné son éducation, que je salue sa femme car j’ai copié la Bible pour elle, et que je l’ai fait étudier dans le livre de la Sagesse et le livre des Psaumes et ses gloses. Je lui ai également enseigné la logique, et après cela le droit, et lui ai appris toutes les mesures de la musique. Platon le poète, c’est moi qui, la première, lui ai appris à écrire ; j’ai formé Aristote et bien d’autres dans l’art de la dialectique. J’ai fait rédiger les premières grammaires pour les enfants et je les ai battus avec des verges s’ils refusaient d’apprendre ! J’ai inventé les outils utilisés dans toutes sortes de métiers et d’arts – charpente, sculpture et architecture ; j’ai appris aux maçons à manier le niveau et le fil à plomb, bien que j’aie l’air d’avoir la vue basse. Mais la théologie m’a troublée plus de cent fois (...). En regardant ailleurs, vers la philosophie, voici ce que j’ai vu chez Caton : *Celui qui simule dans ses paroles et qui n’est pas un vrai ami dans son cœur, imite le toi-même, car l’art détruit l’art* (*Distiques* I, 26). Flattez comme un trompeur, et vous réussirez à tromper ceux qui sont faux et dénués de foi. C’est ce que Caton apprend à ses disciples. (...) L’astronomie, d’autre part, est un sujet difficile et dangereux. La géométrie et la géomancie sont pleines de termes trompeurs, et celui qui se plonge dans l’étude de ces trois sujets aura le plus grand mal à en tirer profit car, au bout du compte, ils se rattachent à la magie. Il y a toutes sortes d’expédients cachés dans des boîtes à malice, des expériences d’alchimie destinées à tromper les gens. Si c’est Bien-faire que tu désires, ne te mêle pas de ces choses-là ! Tous ces arts, certes, c’est moi qui les ai conçus et élaborés, et qui les ai établis d’abord pour tromper les gens”.

67 Seule l’arithmétique n’est pas citée.

68 Alford, *Glossary*, entrée ‘logyk and lawe’.

69 Cf. W. Courtenay, *Schools and Scholars in Fourteenth-century England*, Princeton, 1987, p. 38.

70 A. Boureau, *La loi du royaume. Les moines, le droit et la construction de la nation anglaise*, Paris, 2001.

71 Voir ci-dessus, chapitre 6, p. 284-286.

72 Genet, *La mutation... op. cit.* p. 284.



Saint-Victor distingue trois sortes de musiques : celle de l'univers, celle de l'homme et l'instrumentale<sup>73</sup>. Elle est donc importante pour la compréhension du monde.

Les deux vers qui suivent ne sont pas clairs. *Studie* évoque Platon et le qualifie de poète<sup>74</sup> ; elle lui aurait appris à écrire. Il peut y avoir ici une référence à la rhétorique. La personnification mentionne ensuite Aristote à qui elle aurait, comme à d'autres, appris à argumenter. C'est donc sans doute à la dialectique qu'il est fait allusion. Puis vient la grammaire. Les deux aspects de cette discipline – grammaire élémentaire et grammaire universitaire – sont envisagés, car il est fait référence à l'enseignement des filles. La grammaire est aussi évoquée par *Anima* au passus XV :

“Grammer, the ground of al, bigileth now children :  
For is noon of thise newe clerkes – whoso nymeth hede  
That kan versifye faire ne formaliche enditen,  
Ne naught oon among an hundred that an auctour kan construwe,  
Ne rede a lettre in any langage but in Latyn or in Englissh”<sup>75</sup>.

*Anima* est nostalgique. Elle déplore le fait que la grammaire n'est plus correctement enseignée et que la culture – en particulier la culture française – se perd. Plus généralement, la grammaire a un rôle important dans *Piers Plowman*. Dans la version C, Langland développe une métaphore grammaticale – en anglais – très importante pour la clarification de ses idées<sup>76</sup>.

*Studie* évoque ensuite les arts mécaniques – ceux qui relèvent de la construction. Ceux-ci, nous le verrons, apparaissent également dans *Mum*, dans un contexte différent. Cette mention au sein d'un programme d'enseignement supérieur est peu courante. Les arts mécaniques n'étaient généralement pas considérés comme devant faire partie d'un enseignement scolaire. Ils étaient appris dans le cadre professionnel. Cette association n'est cependant pas inédite. Au XII<sup>e</sup> siècle, certains théologiens les placent dans le schéma de la connaissance à la suite des arts libéraux, comme Hugues de Saint-Victor dans son *Didascalicon*<sup>77</sup>. Par ailleurs, dans les derniers siècles du Moyen Âge, la culture technique se

---

<sup>73</sup> *Didascalicon* II, 12.

<sup>74</sup> Le terme de poète est sans doute dû à l'allitération. Il faut rappeler que l'on avait alors peu de connaissance directe des textes de Platon, mais qu'il était néanmoins très prisé (cf. l'article “Platonisme médiéval”, *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, éd. A. Vauchez, 2 vol., Paris, 1997).

<sup>75</sup> *Piers Plowman* B, XV 370-74 : “La grammaire, fondation de tout le savoir, déconcerte les enfants, car, de nos jours, il n'est pas un seul soi-disant lettré – regardez donc autour de vous – qui sache versifier correctement ou écrire un texte qui se tienne. Il n'y a pas un humain sur cent qui puisse traduire un auteur ni lire une lettre en aucune langue, excepté le latin ou l'anglais”.

<sup>76</sup> Voir ci-dessous, chapitre 12, p. 448.

<sup>77</sup> Hugues de Saint-Victor, *Didascalicon* II, 20-7. Cf. J. Le Goff, *Les intellectuels au Moyen Âge*, Paris, 1985<sup>2</sup>, p. 63.

complexifie et certains de ses détenteurs très qualifiés, comme les architectes, sont valorisés<sup>78</sup>. Peut-être trouve-t-on ici un reflet de cette évolution.

Cet intérêt peut aussi être mis en relation avec l'emploi du langage vernaculaire. Selon Serge Lusignan en effet, l'appréhension spécifique de ces arts est plus difficile en latin :

“Le discours philosophique latin est capable de circonscrire l'aire des connaissances qui président à la motricité productrice du corps et qu'il nomme les *artes mechanicae*. Mais ces connaissances qui habitent le discours vernaculaire non textualisé apparaissent irrécupérables au sein du discours théorique latin écrit... Les *artes mechanicae* et le travail habitent en quelque sorte de chaque côté de la diglossie qui fondamentalement divise l'espace culturel médiéval”<sup>79</sup>.

Dans le cas présent, le discours vernaculaire est bien textualisé. Langland tente bien, à notre avis, de mettre en relation connaissances théoriques et pratiques. Son intérêt pour le travail l'y a peut-être conduit. En tout cas, ce passage suggère que pour le poète, les savoirs ne sont pas cloisonnés par les disciplines universitaires.

Dans la suite de son programme, *Studie* en vient à la théologie associée à la philosophie<sup>80</sup>. Cette dernière est ici considérée de manière très négative, puisqu'elle est associée à la tromperie. Nous reviendrons sur ce point, qui nous conduit au cœur du problème du statut de la connaissance.

Enfin, les deux derniers arts cités, qui font partie du *quadrivium*<sup>81</sup> – l'astronomie et la géométrie – le sont de concert avec la géomancie, la sorcellerie et l'alchimie. Ce passage est délicat à interpréter. Il est clair que le terme *astronomye* signifie ici également astrologie – comme c'est très souvent le cas. Cela est confirmé par un passage du passus XV, où *Anima* critique les astronomes/astrologues :

“Astronomiens alday in hir art faillen  
That whilom warned bifore what sholde falle after...  
Astronomyens also aren at hir wittes ende :

---

<sup>78</sup> Genet, *La mutation...*, *op. cit.*, p. 455 et suiv. Langland s'intéresse également aux aspects techniques des métiers de l'agriculture et de l'artisanat (voir ci-dessus, chapitre 4, p. 137-138). Andrew Galloway a constaté cet intérêt de Langland pour ces disciplines non-universitaires. Il note : “an increasing emphasis on defining ways of life in terms of professional knowledge and a widening extension of such knowledge beyond traditional religious vocations or even necessarily any fixed institutional loyalties” (“*Piers Plowman and the Schools*”, *YLS* 6, 1992, p. 89-107, p. 98).

<sup>79</sup> S. Lusignan, “La lettre et le travail : l'impossible point de rencontre des arts mécaniques au Moyen Âge”, dans *Le travail au Moyen Âge. Une approche interdisciplinaire*, éd. J. Hamesse et C. Muraille-Samaran, Louvain-la-Neuve, 1990, p. 129-140, p. 137-8.

<sup>80</sup> Le terme lui-même n'apparaît pas – c'est *science* qui est noté – mais les éditeurs s'accordent pour dire que Langland évoque ici la philosophie, ce qui semble cohérent au vu de la construction du passage.

<sup>81</sup> L'arithmétique n'apparaît pas dans le programme de *Studie*, peut-être parce qu'elle était de moins en moins vue comme un élément isolé mais intégrée aux autres disciplines.

Of that was calculd of the clemat, the contrarie thei fynde”<sup>82</sup>.

Ils apparaissent incapables de prédire quoique ce soit et tous leurs calculs sur le climat se révèlent faux. Nous avons là une vision très négative d’une discipline par ailleurs très populaire<sup>83</sup>. Le terme de *geometry* semble encore plus problématique, mais il est possible d’émettre plusieurs hypothèses à son sujet. Il peut s’agir d’une simple allitération, mais la géométrie peut être rapprochée des autres disciplines par le biais du calcul des angles. En outre, le parallèle entre géométrie et géomancie n’est pas unique. Il apparaît au XV<sup>e</sup> siècle dans le recueil de Simon de Phare sur les astrologues<sup>84</sup>. Finalement, Langland semble attaquer, non les arts libéraux proprement dits, mais plutôt l’usage magique qui en est fait. Il dénonce à travers ces lignes une sorte de dérive divinatoire. Malgré tout, le passage du passus XV est virulent envers la validité scientifique du travail des astronomes, chose peu courante à l’époque<sup>85</sup>.

La vision langlandienne des arts libéraux, et plus généralement de l’enseignement, est donc assez spécifique. Selon James Simpson, le programme de *Studie* rappelle les sources patristiques. Plus exactement, il évoque la vision que certains théologiens du XII<sup>e</sup> siècle, par exemple Hugues de Saint-Victor, ont de ces sources<sup>86</sup>. Cela n’explique pas tout, notamment l’ordre des disciplines ou le rapprochement de la logique et du droit. Nous ne savons pas si Langland a suivi des cours à la faculté des arts. Il est possible qu’il ait étudié ce programme dans un autre contexte, en particulier celui des écoles cathédrales comme l’avance John Bowers<sup>87</sup>. Mais nous avons là une vision de ce type de connaissance un peu décalée par rapport à celle plus dominante – au moins dans nos sources – des universitaires. Nous reviendrons sur ce point après avoir envisagé le traitement de la théologie.

\*\*\*\*\*

---

82 *Piers Plowman* B XV 359-60 et 368-69 : “Les astronomes ne cessent de faillir dans leur art qui consiste à prévoir à l’avance ce qui se produira ensuite... Les astronomes, quant à eux, sont dans un abîme de perplexité : ils s’aperçoivent que le temps qu’il fait est le contraire de ce qu’avaient prévu leurs calculs”.

83 Chaucer, par exemple, est fasciné par l’astrologie : voir son *Treatise of the Astrolabe*, *Riverside Chaucer*, p. 661-83. Voir aussi le recueil de textes anglais sur ces thèmes, *Popular and Practical Science of Medieval England*, East Lansing, 1994, éd. L. Matheson.

84 Simon de Phare, *Recueil des plus célèbres astrologues*, éd. J.P. Boudet, Paris, 1997, t. 1, p. 195, §15, 92 : “4881 : Philémon, mais aussi philosophe et géomancien, alias géométrien”. Je dois cette information, ainsi que de stimulantes réflexions sur tout ce paragraphe, à Jean-Patrice Boudet, que je remercie à nouveau.

85 *Ibid*, t. 1, p. 26-27 (introduction).

86 James Simpson, “The role of *Scientia* in *Piers Plowman*”, dans *Medieval English Religious and Ethical Literature, Essays in honour of G.H. Russel*, éd. G. Kratzmann et J. Simpson, Cambridge, 1986, p. 49-65, p. 58-59.

87 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 59.

Dans *Mum and the Sothsegger*, le programme universitaire fait l'objet d'un long passage. Ce dernier survient dans le cadre de la quête que le narrateur entreprend pour savoir qui, de *Mum* ou du *sothe-sigger*, a raison. Il se tourne d'abord vers le clergé, et en premier lieu vers les universitaires :

“I was wilful of wil and wandrid aboute,  
 Til I came to cambrigge couthe I not stynte,  
 To Oxenford and Orleance and many other places  
 There the congregacion of clercz in scole  
 Were stablid to stonde in strengthe of bilieue.  
 I moeued my matiere of mvm, as ye knowe,  
 And of the soeth-sigger in fewe shorte wordes ;  
 To alle the vij sciences I shewed as I couthe,  
 And how we dwellid in dwere and doute of the better.  
 Sire grumbald the grammier tho glowed for anger  
 That he couthe not congruly knytte thaym to-gedre.  
 Music and mvm mighte not accorde,  
 For thay been contrary of kynde, who-so canne spie.  
 Phisic diffied al the bothe sides,  
 Bothe mvm and me and the soeth-siggre ;  
 He was accumbrid of oure cumpaignye, by crist that me bought,  
 And as fayn of oure voiding as foul of his make.  
 Astronomy-ys argumentz were alle of the skyes,  
 He-is touche no twynte of terrene thinges.  
 Rethoric-is reasons me luste not reherce,  
 For he conceyued not the caas, I knewe by his wordes ;  
 But a subtile shophister with many sharpe wordes  
 Sette the soeth-sigger as shorte as he couthe.  
 But he wolde melle with mvm ner more ner lasse,  
 So chiding and chatering as choghe was he euer.  
 Ieometrie the ioynour iablid faste,  
 And caste many cumpas, as the crafte askith,  
 And laide leuel and lyne a-long by the squyre.  
 But I was not the wiser by a walsh note”<sup>88</sup>.

---

<sup>88</sup> *Mum and the sothsegger*, vers 321-49 : “J’étais plein de volonté ; je voyageai ne pus m’arrêter jusqu’à ce que j’arrive à Cambridge, Oxford, Orléans et dans bien d’autres lieux, où la communauté des clercs en école était établie pour se tenir dans la force de la foi. Je soulevais la question de Mum, comme vous le savez, et celle du diseur de vérité en quelques mots brefs ; aux sept sciences je montrai ce que je pouvais et dans quel jugement nous nous tenions jusqu’à une meilleure solution. Sire Grumbald le grammairien brûla alors de colère, parce qu’il ne pouvait correctement les associer. Musique et Mum ne pouvaient s’accorder car ils sont de nature contraire, n’importe qui peut le voir. Physique désavouait toutes les parties, Mum, moi et le diseur de vérité ; il était embarrassé par notre compagnie, par le Christ qui m’a racheté, et aussi ravi de mon départ qu’un oiseau de sa femelle. Les arguments d’Astronomie tenaient tous aux cieux, il ne touchait en rien aux choses terrestres. Les raisons de Rhétorique, il ne me plaît pas de les discuter ; il ne concevait pas le problème, je le sais par ses mots ; [c’était] un sophiste subtil avec des mots acérés rendant le diseur de vérité aussi petit que possible. Mais il peut parler avec Mum ni plus ni moins, se querellant et caquetant comme un crabe. Géométrie le charpentier babillait rapidement Il calculait de nombreux cercles, comme le métier le requiert, et il posait le niveau et la ligne en utilisant l’équerre. Mais je n’étais pas [rendu] plus sage par une mélodie galloise”.

Le narrateur indique qu'il s'est rendu directement dans les universités. La mention de l'université d'Orléans est intéressante. Il est possible que cela constitue une référence aux intérêts du poète en matière juridique, l'université d'Orléans étant réputée en la matière. Nous avons vu combien le poème est façonné par le vocabulaire juridique<sup>89</sup>. Les arts libéraux évoqués ensuite sont plus ou moins personnifiés. Dans l'ordre sont évoquées la grammaire, la musique, la physique, l'astronomie, la rhétorique et la géométrie. Là encore, deux disciplines ne sont pas nommées, l'arithmétique, mais aussi la logique. L'absence de cette dernière est étonnante. Peut-être est-elle assimilée à la grammaire et à la rhétorique. En revanche, la physique apparaît – cela reflète sans doute le fait qu'elle est étudiée, essentiellement par le biais d'Aristote, à la faculté des arts. La distinction entre *trivium* et *quadrivium* n'apparaît pas davantage que dans le poème de Langland. Le jugement porté sur les deux disciplines du *trivium* diffère. Ces dernières ne trouvent pas grâce aux yeux du narrateur, surtout la rhétorique, qualifiée *subtile sophister* (vers 342). En ce qui concerne le *quadrivium*, la musique est là encore très bien perçue. L'astronomie paraît, comme dans *Piers*, peu en phase avec les problèmes de la société humaine. C'est également le cas de la physique. La géométrie est à nouveau mise en relation avec les arts mécaniques puisque le compas, le niveau et la ligne, outils du constructeur, sont évoqués.

Ce programme est plus restreint que celui de *Studie*. Il n'évoque que les arts libéraux, à l'exception de la physique et des arts de la construction. L'auteur de *Mum* semble par ailleurs plus critique que Langland envers les disciplines du *trivium*. Cela est dû sans doute à son propos, axé sur la transmission de la vérité. Plus généralement, il critique, davantage que Langland, les pratiques institutionnelles des arts libéraux, comme le suggère leur personnification.

\*\*\*\*\*

Dans le cadre de l'étude de ces disciplines, il faut mentionner que Langland et, dans une moindre mesure, l'auteur de *Mum* utilisent assez largement le vocabulaire et le style universitaires<sup>90</sup>. Au passus VII de *Piers*, le narrateur emploie les méthodes dialectiques pour contrer les frères :

“Contra !” quod I as a clerc, and comsed to disputen.  
And seide, “Soothly, *Sepcies in die cadit iustus*.  
Sevene sithes, seith the Book, synneth the rightfulle,

---

<sup>89</sup> Voir ci-dessus, chapitre 6, p. 257-262.

<sup>90</sup> Sur Langland, cf. A. Minnis, “Langland’s Ymaginatif and late medieval theories of imagination”, *Comparative Criticism* 3, 1981, p. 71-103.

And whoso synneth, I seide, certes dooth yvele as me thynketh,  
And Dowel and Do-yvele mowe noght dwelle togideres.  
Ergo he nys noght alwey at hoom amonges yow freres:  
He is outhurwhile elliswhere to wisse the peple”<sup>91</sup>.

Plus loin, au passus X (vers 328 et suivants), Langland met en scène une *quaestio* entre le narrateur et *Scripture*, dans les règles de l’art (question, objections, réponse). James Simpson en livre une analyse très détaillée. Selon lui, Langland cherche ainsi à subvertir ce type de discours<sup>92</sup>. Cette utilisation suggère que ce discours est compréhensible, y compris par des gens qui n’étaient pas allés à l’université. Il est cependant très difficile de mesurer le degré de cette compréhension. Nous retrouvons le même type d’interrogation pour la théologie.

#### LA THEOLOGIE.

Bien qu’il s’agisse d’une discipline universitaire, et de la plus prestigieuse de l’Europe du Nord, il faut la traiter à part. Les questions qui se posent à son sujet sont complexes et les attitudes ambiguës. Le terme théologie n’apparaît qu’à deux moments dans *Piers* : lors du mariage de *Mede* au passus II et dans le discours de *Studie* au passus X. Dans ces deux cas, la vision qui transparaît est ambivalente. Dans la première vision, la théologie est personnifiée (au masculin) et défend le personnage de *Mede*, ou plus exactement la possibilité d’un mariage convenable. L’ascendance serait légitime (vers 115-41). Selon Alexandra Barrat, ce personnage ne représente pas la science elle-même mais l’étude académique de la théologie. Sa fonction dans ce passage est de s’opposer à un autre personnage, *Cyvylle*, qui représente l’étude du droit civil<sup>93</sup>. Cela reflèterait donc une opposition plus large au sein même des universités entre les théologiens et les juristes. Cependant, la position de *Theologie* est ambiguë. Il défend un personnage condamné par la suite. Peut-être faut-il faire la distinction entre le principe de *mede*, qui n’est pas systématiquement décrié par Langland, et ses manifestations négatives<sup>94</sup>.

Au passus X, *Studie* avoue son impuissance face à cette science :

“Ac Theologie hath tened me ten score tymes :

---

<sup>91</sup> *Piers Plowman* B, VIII 20-26 : “*Contra* !” répondis-je comme un clerc, et je commençai à disputer. Et je dis : “Vraiment, *Même un homme juste tombe sept fois par jour* (Prov 24 : 16). Le juste, dit la Bible, pèche sept fois par jour. Et je présume que quiconque pèche, fait le mal ; mais Bien-Faire et Faire-le-Mal ne peuvent demeurer ensemble. *Ergo*, il s’ensuit qu’il ne peut résider en permanence avec vous, mes frères. Il doit, au moins de temps en temps, être ailleurs, pour guider les gens”.

<sup>92</sup> J. Simpson, *Piers Plowman, An introduction to the B-text*, Londres, 1990, p. 109-110. Pour une analyse de ce problème, voir ci-dessous, chapitre 12, p. 454-463.

<sup>93</sup> A. Barrat, “The characters ‘Civil’ and ‘Theology’ in *Piers Plowman*”, *Traditio*, 38, 1982, p. 352-364. Voir ci-dessus, chapitre 6, p. 271-272.

<sup>94</sup> Sur cette ambiguïté, voir aussi T. Tavormina, *Kindly similitude : marriage and family in Piers Plowman*, Cambridge, 1995, p. 25-31.

The moore I muse therinne, the mystloker it semeth,  
 And the depper I devyne. the derker me it thynketh.  
 It is no science. forsothe, for to sotle inne.  
 If that love nere, that lith therinne, a ful lethi thyng it were  
 Ac for it let best by love, I love it the better,  
 For there that love is ledere, ne lakked nevere grace.  
 Loke thow love lelly, if thee liketh Dowel,  
 For Dobet and Dobest ben of loves kennyng...  
 Ac Theologie techeth noght so, whoso taketh yeme ;  
 He kenneth us the contrarie ayein Catons wordes  
 For he biddeth us be as bretheren, and bidde for oure enemys,  
 And loven hem that lyen on us, and lene hem whan hem nedeth,  
 And to do good agein yvel – God hymself hoteth :  
*Dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes,  
 maxime autem ad domesticos fidei*<sup>95</sup>.

*Studie* avoue que la théologie dépasse sa compétence. Mais elle définit l'essence même de la théologie : l'amour de Dieu et du prochain (c'est-à-dire le principe évangélique fondamental). Cette ambivalence peut s'expliquer par le fait qu'elle représente un niveau inférieur d'études, celui que l'on acquiert dans les écoles de grammaire et à la faculté des arts. Mais *Studie* peut aussi exprimer un sentiment plus général d'incompréhension devant une science très complexe<sup>96</sup>. Ces vers sont intéressants car Langland aborde à sa manière plusieurs débats théologiques importants, comme le problème de la prédestination et de la place de la volonté humaine<sup>97</sup>.

Dans *Mum*, le narrateur rencontre un docteur qui est, selon Hélène Barr, un docteur en théologie, mais qui nous paraît avoir bien des traits d'un philosophe<sup>98</sup> :

“But a semely sage that satte al a-bouue,  
 Y-chose to the chaire forto chaste fooles,  
 Whom alle the vij sciences seruyd at wille,  
 Bothe in werke and in worde weren at his heste,  
 And more bunne at his bede than boy til his maister,

---

95 *Piers Plowman*, X 182-99 : “Mais la théologie m’a troublée plus de cent fois : plus je la rumine, plus elle semble brumeuse et plus profondément je la fouille, plus elle m’apparaît obscure. Ce n’est pas une branche de la connaissance, j’en suis sûre, qui nécessite d’argumenter subtilement. Si ce n’était que l’amour se tient caché dans ses profondeurs, la théologie me semblerait chose bien vaine. Mais parce qu’elle place si haut la valeur de l’amour, je l’aime ; car là où l’étude est motivée par l’amour, la grâce ne fait jamais défaut. Si tu es intéressé par Bien-faire, assure-toi que tu aimes fidèlement ; car Mieux-faire et Faire-le-mieux sont tous deux disciplines de l’Amour. (...) Théologie nous enseigne l’opposé de la leçon de Caton, puisqu’il nous invite à traiter les autres comme des frères, à prier pour nos ennemis, et à aimer ceux qui répandent le mensonge sur nous, et à les aider quand ils sont dans le besoin – en un mot, de faire le bien en retour du mal, comme Dieu lui-même le commande : *Pendant que nous avons le temps, faisons le bien à tous, mais plus particulièrement à ceux qui sont de la maison de la foi* (Gal 6 : 10)”.

96 Cf. Simpson, *An Introduction*, op. cit., p. 105-106.

97 Le traitement de thèmes théologiques par Langland prête cependant à controverses. Voir ci-dessous, chapitre 14, p. 523-525.

98 Barr, *Tradition*, p. 308. Les deux ne sont cependant pas incompatibles.

He satte as a souurayn on a high siege.  
 A doctour of doutz by dere god he semyd,  
 For he had loked al that lay to the vij artz ;  
 He was as ful of philosophie and vertues bothe  
 As man vppon molde mighte perceyue.  
 This comely clerke me called agaynes,  
 And counseillid me so cleerly that I caughte ease,  
 And seide, “soon, seest thou this semble of clerkez,  
 How thay bisien thaym on thaire bokes and beten thaire wittz,  
 And how thay loken on the levis the letter to knowe ?  
 For whenne thay knowen the scripture thay construen no ferther  
 Forto soutille ne to siche no side-ways.  
 But as long as I haue lerned and lokid in bokes,  
 And alle the vij sciences y-soughte to thende,  
 Yit knewe I neuer suche a caas, ne no clerke here,  
 As thou has y-moeued among vs alle.  
 Hit is sum noyous nycete of the newe iette,  
 For the texte truly telleth vs nomore  
 But how that goode gouernance graciously endith.  
 But and thou woldes be wise and wirche as I telle,  
 I wolde wisse the to wite where that thou shuldest  
 Haue knowlaiche of thy caas cleere to thyn intent,  
 And thy cumberouse question quicly be assoilled”<sup>99</sup>.

La domination des arts libéraux et la mention de la philosophie pourraient évoquer un maître ès-arts. L'expression *doctour of doutz* est intéressante. Elle indique une vision critique. Le discours du docteur révèle d'ailleurs son incapacité à répondre à la question du narrateur (où se trouve le diseur de vérité) et, en dernier recours, il renvoie le narrateur aux ordres mendiants, qu'il critique en même temps. Là encore, l'auteur s'attaque surtout aux dérives institutionnelles.

\*\*\*\*\*

L'analyse de la perception de ces disciplines scolaires et universitaires soulève des questions. L'auteur de *Mum* est assez tranché dans ses positions ; il exprime ses doutes quant

---

<sup>99</sup> *Mum and the sothsegger*, 354-81 : “Mais [il y avait] un honorable sage assis tout en haut, nommé à la chaire pour châtier les fous, et que les sept arts servaient à volonté, à ses ordres en actes comme en paroles, davantage à son commandement qu'un serviteur à son maître. Il était assis tel un souverain sur son trône. Il semblait un docteur en doutes par le bon dieu, car il avait étudié tout ce qui appartenait aux sept arts. Il était aussi rempli de philosophie et de vertu qu'un homme sur cette terre peut le réaliser. Ce noble clerc me rappela, et me conseilla si clairement que j'en pris aise ; il dit : “fils, vois-tu cette assemblée de clercs, comme ils sont occupés sur leurs livres et battent leurs esprits, comme ils regardent les pages pour connaître la lettre ? Car lorsqu'ils connaissent les Écritures, ils ne les interprètent pas plus avant afin d'argumenter subtilement ou de chercher des chemins détournés. Mais d'aussi longtemps que j'ai appris ou regardé dans les livres, et cherché jusqu'au bout dans les sept arts au complet, je n'ai jamais connu une telle affaire, ni aucun clerc ici, que celle que tu as soulevé devant nous. C'est une folie nuisible de la nouvelle mode, car vraiment le texte ne dit pas davantage que la manière dont le bon gouvernement s'achève – gracieusement. Mais si tu désires être sage et œuvrer comme je le dis, je te montrerai où tu peux apprendre à acquérir la connaissance de ton cas, clairement selon ton intention, et ta question embarrassante sera rapidement résolue”.



à leur utilité (notamment aux vers 359-63), au moins dans le cadre institutionnel. Le reproche essentiel est que les maîtres de ces disciplines se perdent dans des circonvolutions sans fins. Nous y reviendrons dans l'étude des acteurs. Quant à Langland, il est radical à l'égard de certaines disciplines, comme l'astrologie ou la philosophie. Mais il n'est pas systématiquement négatif (comme lorsqu'il déplore la baisse de niveau dans l'enseignement de la grammaire – déjà!). Sa position est complexe et touche en définitive aux fondements mêmes de sa conception de la connaissance que nous analyserons en détail dans le dernier point de ce chapitre.

Il convient de replacer cette analyse dans le cadre plus vaste du système de communication. Deux éléments apparaissent importants. D'une part, la circulation et la transmission des idées est dynamique. Nous voyons des thèmes, et en particulier des thèmes théologiques, discutés en dehors des cercles universitaires. Selon William Courtenay, il y a bien une intense circulation des idées en dehors des universités<sup>100</sup>. Ces dernières se sont d'ailleurs ouvertes à un public non-universitaire dans la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle, par leurs connexions autant que par leurs sujets d'études. En ce qui concerne les auteurs de nos poèmes, mais aussi Chaucer par exemple, le point de contact est davantage Londres qu'Oxford ou Cambridge<sup>101</sup>.

D'autre part, la vision purement universitaire de la connaissance n'est plus monopolistique ; nous avons vu que le programme de *Studie* est décalé par rapport aux sources universitaires. Cette distance à la culture savante institutionnelle peut être marquée par le lien avec Hugues de Saint-Victor et, plus généralement, les théologiens du XII<sup>e</sup> siècle. Or, ces derniers sont, selon Georges Constable, très populaires à la fin du Moyen Age<sup>102</sup>. Cependant, les hésitations des poètes, et d'autres, suggèrent que l'alternative savante à la culture universitaire n'est pas encore bien assise. Il n'y a pas, comme en Italie, de programme ayant une base sociale bien définie, un corpus et une langue<sup>103</sup>. Il y a, en revanche, une

---

<sup>100</sup> Courtenay, *Schools and Scholars*, *op. cit.* p. 356-82.

<sup>101</sup> *Ibid*, p. 378 : "Considering the common denominators of scholastic content and life style that the schools possessed, one does not need to hypothesize intimate association with *Oxford* or *Cambridge* beyond what is documented by direct reference to those university towns... the major point and place of contact between scholars and poets was London, with its own scholastic institutions, with its inner-locking network of social and professional groups. As academic achievement became less crucial as a means of career advancement in late medieval England, the cultivation of extra-university contacts and attachment to households of families became even more important. It was in such settings that university scholars met poets, musicians, artists and architects".

<sup>102</sup> G. Constable, "Twelfth-Century Spirituality and the Late Middle Age", *Medieval and Renaissance Studies* 5, Chapel Hill, 1971, p. 27-60. Selon Alastair Minnis, Langland s'est peut-être inspiré d'un ouvrage de Richard de Saint-Victor (*Benjamin minor*), pour l'allégorie d'*Ymaginatif* ("Langland's *Ymaginatif*", *op. cit.*).

<sup>103</sup> Sur l'humanisme en Angleterre, voir R. Weiss, *Humanism in England during the Fifteenth Century*, Oxford, 1967<sup>3</sup>. Pour ce dernier, l'implantation de l'humanisme au XV<sup>e</sup> siècle n'est le fait que d'initiatives individuelles, et n'a rien à voir avec l'humanisme italien. Daniel Rundle, dans un article où il tente de réévaluer cette approche, note cependant

littérature, celle de la période ricardienne, détachée de la culture savante, mais sans véritable support éducatif. Ce lien ne sera effectué que dans la première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle<sup>104</sup>. En attendant, elle soulève le problème des relations des clercs et des laïcs.

### 3. *Les acteurs.*

Dans ce contexte, la place respective des agents de la transmission de la connaissance – généralement les clercs – et de ses récepteurs doit être envisagée. Dans la partie sur l’institution ecclésiastique, nous avons vu que les places respectives des clercs et des laïcs en son sein étaient sujettes à une évolution importante, au bénéfice de ces derniers. Il faut y revenir dans la perspective spécifique de la transmission du savoir.

#### LES CLERCS.

Nous avons longuement analysé les clercs en tant qu’hommes d’Église dans la partie précédente. Il nous faut ici les appréhender comme des hommes de savoir, bien que cette distinction soit artificielle. Les clercs apparaissent dans les poèmes comme les premiers détenteurs et transmetteurs du savoir institutionnel – spirituel ou non. L’étude du vocabulaire et l’analyse proprement dite des textes suggèrent néanmoins une ambiguïté par rapport à la reconnaissance de ce fait, quand ce n’est pas une critique virulente.

Dans *Piers Plowman*, une vision neutre, voire respectueuse, des hommes de savoir transparaît parfois. Cela concerne quelques grandes figures citées dans le poème comme Caton, déjà mentionné, ou Grégoire le Grand, cité à plusieurs reprises et considéré comme un *grete clerk* (passus X, vers 199). En dehors de ces personnages sans tache, l’étude du terme *clerk/es*, fréquent dans *Piers* {26+71} et dans *Mum* {11+12}, est riche d’enseignements<sup>105</sup>. Il faut y revenir rapidement. Dans *Mum*, au singulier comme au pluriel, les clercs sont vus presque exclusivement comme des gens de savoir. Dans *Piers*, c’est davantage le cas au singulier ; l’environnement thématique montre que les termes de la connaissance constituent les attirances principales. Au pluriel, beaucoup d’attirances concernent les états de la société. La plus importante est *knyghtes*. En combinant l’environnement pour le singulier et le pluriel, les résultats sont un peu différents : c’est alors le vocabulaire de la connaissance qui domine. Ce dernier apparaît dans les associations (*bokes* [2+3], *knowen* [6+3]...). Nous avons vu que

---

que certains éléments de l’humanisme italien ont été très bien intégré en Angleterre, en particulier par le biais de textes politiques (“On the difference between virtue and Weiss : Humanist texts in England during the fifteenth-century”, dans *Courts, Counties and the Capitale in the Middle Ages*, éd. D. Dunn, Londres, 1996, p. 181-203.

<sup>104</sup> J. P. Genet, *Les idées sociales et politiques en Angleterre du début du XIV<sup>e</sup> siècle au milieu du XV<sup>e</sup> siècle*, thèse dactylographiée, Université de Paris I, 1997, *passim*.

<sup>105</sup> Annexe 3, p. 809-812 et ci-dessus, chapitre 7, p. 302-303.

si les associations de nature négative étaient bien présentes, ce n'était pas la catégorie la plus critiquée. Ceci est confirmé dans *Piers* par le statut des figures institutionnelles du savoir, *Studie*, *Clergie* et *Scripture*. Si celles-ci sont à l'occasion attaquées, elles n'en ont pas moins un rôle important et reconnu comme tel par le narrateur. Mais elles relèvent davantage d'une perception globale de la connaissance que de ses acteurs proprement dits.

En dehors de l'analyse lexicologique, plusieurs passages semblent à première vue laudatifs à l'égard des gens de savoir. Au passus XII, *Ymaginatif* conseille de ne pas les négliger :

“Forthi I conseilte alle creatures no clergie to dispise,  
Ne sette short by hir science, whatso thei don hemselve.  
Take we hir wordes at worth, for hire witnesses be trewe,  
And medle we noght muche with hem to meven any wrathe,  
Lest cheste chafen us to choppe ech man other :  
*Nolite tangere christos meos*”<sup>106</sup>.

Ce passage est cependant ironique, car *Ymaginatif* fait référence à la violence éventuellement engendrée par la contradiction des hommes de savoir.

Les passages ouvertement critiques sont fréquents. Leur avidité est dénoncée, comme pour tous les membres du clergé. Nous avons déjà noté le comportement du docteur au passus XIII de *Piers*, lors du banquet réunissant *Clergie*, *Conscience* et *Patience*<sup>107</sup>. La critique est d'autant plus virulente que ce comportement est en totale inadéquation avec leur enseignement. Dans *Mum*, le narrateur reproche aux membres du clergé de justifier leur mode de vie de manière fallacieuse (vers 1375-76)<sup>108</sup>. Mais il existe aussi des attaques spécifiques.

D'une part, les poètes dénoncent l'ignorance du bas clergé. Celle-ci apparaît de manière indirecte dans le *Crede* : puisque le narrateur n'arrive pas à connaître le *credo*, c'est bien que le prêtre de sa paroisse n'a pu le lui enseigner. Ce thème est plus net dans *Piers*. Nous avons vu que les associations du savoir à *preest/es* {54+27} étaient assez peu nombreuses<sup>109</sup>, même si leur fonction de prédication est mise en valeur (*prechen* [3+3]). Mais les qualificatifs sont parfois éloquents (*ydiotes*, *lewed*). Deux passages sont à ce sujet très explicites. Au

---

<sup>106</sup> *Piers Plowman* B, XII 121-5 : “C'est pourquoi je recommande vivement à toutes les créatures de ne pas mépriser les gens de savoir ni de mésestimer la connaissance qu'ils possèdent, quoi qu'ils fassent par ailleurs. Il convient de les prendre au pied de la lettre, car leur témoignage est véridique, et d'éviter de nous embarquer avec eux dans des disputes furieuses, car ce qui commence avec des invectives peut finir avec des horions : *Ne portez pas la main sur l'oint du seigneur*... Ps 104 : 15)”.  
<sup>107</sup> Voir ci-dessus, chapitre 9, p. 343-344.  
<sup>108</sup> Voir ci-dessus, chapitre 8, p. 318-319.  
<sup>109</sup> Voir ci-dessus, chapitre 7, p. 303-304.

passus V, *Sleuthe* (Paresse), lorsqu'il se confesse, avoue avoir été prêtre pendant trente ans sans avoir jamais connu les bases de l'enseignement du dogme :

"I have be preest and person passynge thritty wynter,  
Yet kan I neyther solve ne syngne ne seintes lyves rede,  
But I kan fynden in a feld or in a furlang an hare  
Bettre than in Beatus vir or in Beati omnes  
Construe clausemele and kenne it to my parissshens.  
I kan holde lovedayes and here a reves rekenyng,  
Ac in Canoun nor in Decretals I kan noght rede a lyne"<sup>110</sup>.

Ce passage forme un condensé de nombreuses critiques déjà évoquées : l'usurpation du mode de vie des laïcs ou encore la participation des clercs à l'administration seigneuriale<sup>111</sup>. Mais l'ignorance apparaît également. Nous retrouvons le même type de critique aux vers 292-316 du passus XI, dans la bouche de Trajan. Un certain nombre de prêtres, pour différentes raisons, manquent sans doute de formation, mais la critique doit être nuancée. Les efforts faits par la hiérarchie ecclésiastique anglaise, surtout à partir du concile de Latran IV (1215), ont été nombreux à l'égard des laïcs<sup>112</sup>. Mais ils ont d'abord porté sur le clergé, courroie de transmission de l'enseignement. Cela s'est concrétisé par la tentative de diffusions de manuels à l'attention du clergé paroissial et par celle – complémentaire – de vérification de la formation de ce même clergé<sup>113</sup>. Selon Leonard Boyle, le système permettant à des prêtres d'aller étudier à l'université pour parfaire leur enseignement, mis en place par la bulle *Cum ex eo* de Boniface VIII (1298), a été assez efficace, même au niveau local<sup>114</sup>. En fait, la vigueur de la critique est sans doute due à une hausse des exigences de la part des laïcs en matière de standards d'enseignement.

Le reproche d'ignorance ne concerne pas que le bas clergé. Au passus XV, *Anima* attaque vertement les docteurs et autres maîtres sur ce thème :

---

<sup>110</sup> *Piers Plowman* B, V 416-22 : "J'ai été prêtre dans une paroisse pendant plus de trente ans, sans savoir déchiffrer la musique, chanter la messe, ou lire la vie d'un saint. Je suis plus habile à lever un lièvre dans un champ de dix acres qu'à chanter *Beatus vir* ou *Beati omnes*, à les commenter verset par verset et à les enseigner à mes paroissiens. Je sais comment diriger les jours de règlements et écouter lecture des comptes des baillis, mais je ne comprends pas une ligne du Décret ni des Décrétales".

<sup>111</sup> Ces thèmes ont été évoqués dans les chapitres 8 (p. 319-322) et 9 (p. 351-359).

<sup>112</sup> Voir ci-dessus, p. 407-408.

<sup>113</sup> Cf. Rapp, *L'Église et la vie religieuse en Occident*, Paris, 1991<sup>4</sup>, p. 123-26 ; Spencer, *English Preaching*, op. cit., p. 62-4.

<sup>114</sup> L. Boyle, "Aspects of Clerical Education in Fourteenth-Century England" (1977), dans *Pastoral Care, Clerical Education and Canon Law, 1200-1400*, Londres, 1981, p. 19-32, p. 30 : "If one squarely faces the fact, the inescapable fact, that there was such a system as that of *Cum ex eo* licenses, and then allows that around 10% of those who demonstrably enjoyed such licenses may have been decent, sincere and dedicated, it seems resonable to go further and conclude that some part of the conventional picture of clerical literacy in the Middle Ages, or at least in fourteenth-century England... has to be modified, if only ever so little".

Voir également les remarques de Jacques Chiffolleau pour la France ("La religion flamboyante (v. 1320-v. 1520)", dans *Histoire de la France religieuse, tome 2, Du Christianisme flamboyant à l'aube des Lumières (XIV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, dir. R. Rémond et J. Le Goff, Paris, 1988, p. 11-184, p. 34-6).

“Muche wonder me thynketh amonges us alle !  
Doctours of decrees and of divinite maistres,  
That sholde konne and knowe alle kynnes clergie,  
And answeere to arguments and also to a quodlibet  
I dar noght siggen it for shame – if swiche were apposed,  
Thei sholde faillen of hir Philosophie, and in Phisik bothe”<sup>115</sup>.

Comme l’auteur de *Mum*, Langland critique les membres de l’institution qui ont obtenu leur position non par leur connaissance, mais par leurs connaissances...

\*\*\*\*\*

D’autres passages expriment des critiques diamétralement opposées. La sophistication du savoir des clercs, en premier lieu des universitaires, est vivement dénoncée. L’étude des termes *doctour/s* et *maistre/s*, souvent associés, est à cet égard éclairante. Des difficultés se posent pour *maistre/s* qui a un sens aussi général que notre maître français<sup>116</sup>. Dans *Piers*, le sens de maître en savoir se retrouve dans un peu moins de la moitié des cas {18/40}, mais il peut y avoir ambiguïté. Les personnages associés sont des confrères (*doctours* [2], *freres* [2], *lettred*), d’autres membres du clergé ou des laïcs. Les substantifs portent sur la connaissance (*motyves*, *clergie*) ou sur des notions négatives (*coveitise*, *mysbileve*, *flessh*...). Dans le *Crede* {7}, le terme est toujours associé aux frères. Dans *Mum*, *maister* {13} est d’abord associé au personnage de *Mum* lui-même [8]. Les associations de *doctour/s* sont du même ordre<sup>117</sup>. On peut ajouter le terme *frere(s)*, pour lequel les associations au savoir sont assez présentes<sup>118</sup>. Nous avons vu qu’ils sont très mal perçus. La collusion entre les deux termes académiques et les mendiants est certaine, mais pas systématique – sauf dans le *Crede*. Les associations de ces termes sont souvent négatives.

En dehors des critiques portant sur leur mode de vie, il leur est reproché de ne se soucier que de la forme et de la glose pour ne plus voir l’essence du texte biblique. La glose visée est ici considérée plus comme signe de superficialité que de profondeur de vues. Ce reproche se retrouve essentiellement dans *Pierce the Ploughman’s Crede* et dans *Mum and the Sothsegger*. L’expression *doctour of doubtz* que nous avons rencontrée dans *Mum* à propos du

---

<sup>115</sup> *Piers Plowman* B, XV 377-82 : “Ces docteurs en droit canon et ces maîtres en divinité, qui devraient posséder et maîtriser toutes les formes de la connaissance, être capables de répondre à tous les arguments et aussi à un *quodlibet*, eh bien – j’ai honte de le dire – si on les interrogeait, ils seraient incapables de fournir des réponses correctes, que ce soit en philosophie ou en physique”.

<sup>116</sup> Annexe 3, p. 862-863.

<sup>117</sup> Annexe 3, p. 862.

<sup>118</sup> Voir ci-dessus, chapitre sept, p. 304-305.

docteur en relève sans doute. La conséquence ultime de ce comportement est l'erreur, c'est-à-dire la fausse croyance. C'est le même reproche que pour les *exempla*<sup>119</sup>, que nous évoquerons plus loin. Il touche beaucoup les ordres mendiants. C'est une des critiques récurrentes des Lollards<sup>120</sup>. Le problème est d'autant plus fondamental que les maîtres conduisent ainsi les laïcs à l'erreur. On peut se référer ici à l'avertissement donné par *Anima* au passus XV de *Piers* :

“Freres and fele olhere maistres that to the lewed men prechen,  
 Ye moeven materes unmesurable to tellen of the Trinite.  
 Thal oftetymes the lewed peple of hir bileve doute.  
 Bettre it were by many doctours to bileven swich techyng  
 And tellen men of the ten comaundements. and touchen the sevene synnes,  
 And of the braunches that burjoneth of hem and bryngen men to helle,  
 And how thal folk in folies mysspenden hir fyve wittes  
 As wel freres as oother folk, foliliche spenden  
 In housyng, in haterynge, in to heigh clergie shewyng  
 Moore for pompe than for pure charite the pelple woot the sothe”<sup>121</sup>.

Les “frères et autres maîtres de l’université” délivrent un savoir trop complexe et du coup, dangereux<sup>122</sup>. La critique de la philosophie par Langland semble relever du même phénomène : il s’en méfie à cause de sa propension à la tromperie.

Dans les trois poèmes, ce sont donc avant tout les membres de l’institution qui sont mis en cause, parce qu’ils déforment le savoir d’une manière ou d’une autre à des fins personnelles.

#### LES LAÏCS.

Comment sont représentés les laïcs ? Que doivent-ils connaître... et ne pas connaître ? Le terme *lewed* est intéressant à bien des égards. Il apparaît fréquemment, soit sous une forme substantivée, soit dans l’expression *lewed men*. Il correspond bien au terme français “laïc” dans sa double connotation de non-éduqué et de séculier. Dans nos textes, le terme est plus lié

<sup>119</sup> Voir ci-dessous, chapitre 12, p. 460-461.

<sup>120</sup> Encore qu’ils aient utilisé abondamment les gloses traditionnelles : cf. Hudson, *The Premature Reformation, op. cit.*, p. 231 et suiv.

<sup>121</sup> *Piers Plowman* B, XV 70-79 : “Frères et autres maîtres de l’université – vous qui prêchez les ignorants et les simples, écoutez : lorsque vous dissertez sur la Trinité, vous présentez des idées impossibles à concevoir et qui souvent, du coup, amènent les gens ordinaires à douter de la foi. Il vaudrait bien mieux que la plupart des savants docteurs renoncent à ce genre de sermon et [se contentent] d’enseigner aux hommes les Dix Commandements et les moyens [de résister] aux Sept Péchés capitaux et à leurs divers rejetons qui mènent l’homme droit à la damnation. Montrez-leur comment les cinq sens sont galvaudés en idioties variées – et par les frères comme par le commun des mortels, les uns et les autres attachant beaucoup trop d’importance à leur demeure ou à leurs habits et faisant étalage de leur science par vanité bien plus que par charité chrétienne”.

<sup>122</sup> Il semble ici y avoir contradiction avec le passage noté précédemment où *Anima* leur reproche d’être ignorants (B XV 377-82). En fait, cette contradiction n’est qu’apparente car *Anima* évoque ici la diffusion du savoir aux laïcs sans précaution, ce qui n’est pas le cas pour l’autre passage.

aux problèmes de la connaissance qu'à une vision sociale, même si celle-ci n'est pas absente. Plusieurs éléments rendent compte de ce phénomène.

Dans *Piers*, la distribution de *lewed* {52/62}123, va dans le sens de liens forts avec la connaissance : un cinquième des occurrences est situé dans le passus XII et un autre cinquième dans le passus XV, qui évoquent tous deux le thème du statut et de la place de la connaissance. Les associations les plus fréquentes sont *lered* [11] et *lettred* [7] ; dans ce cas, il s'agit souvent d'une expression conventionnelle. Il y a également des membres du clergé (*clerk/es* [7], *maistres* [3], *preest/es* [4], *bisshop/es* [2]). Les substantifs concernant la connaissance sont nombreux (*latyn* [3], *bokes*, *knowynge*, *loore*). Il faut noter l'importance de *lawe/s* [5]. Beaucoup de verbes vont dans le même sens, que *lewed* soit en position de sujet (*knownen* [3]) ou de complément d'objet (*leren* [3], *prechen* [3]). Par ailleurs, les associations avec les personnes divines (*God* [5], *Crist* [2]) et avec des thèmes relevant de la dévotion (*bileven* [3], *contricion*, *mercy*) sont importantes. Les éléments essentiels qui doivent être connus des laïcs relèvent souvent de l'enseignement religieux. Cela corrobore les constatations faites sur le vocabulaire de la connaissance dans le premier point de ce chapitre. Dans les poèmes de la tradition, *lewed* est beaucoup plus rare. Dans *Mum* {6/11}, il est associé aux membres du clergé et à plusieurs termes relevant de la connaissance (*lore*, *knowinge*).

Tout se complique – surtout dans *Piers* – lorsque nous nous penchons sur ce qu'ils ne doivent pas savoir. Nous avons déjà mentionné le passage où *Anima* met en garde les universitaires sur la complexité de leur enseignement. Elle prône un retour à des éléments simples et fondamentaux, comme les dix commandements. Les laïcs comprennent difficilement les choses trop compliquées et trop de subtilité risque de les induire en erreur. Cette affirmation réapparaît au passus XI, lorsque le narrateur constate que le sermon de *Scripture* est trop difficile (vers 107-110) et au passus X, dans la bouche de *Studie* :

“I have yherd heighe men etyng at the table  
Carpen as thei clerkes were of Crist and of hise myghtes,  
And leyden fautes upon the fader that formede us alle,  
And carpen ayein clerkes crabbede wordes  
‘Why wolde Oure Saveour suffre swich a worm in his blisse,  
That biwiled the womman and the wye after,  
Thorough whiche wiles and wordes thei wente to helle,  
And al hir seed for hir synne the same deeth suffrede ?  
Here lyeth youre lore, thise lordes gynneth dispute,  
Of that ye clerkes us kenneth of Crist by the Gospel :

---

123 Annexe 3, p. 863-864.

*Filius non portabit iniquitatem patris.*

Why sholde we that now ben, for the werkes of Adam

Roten and torende? Reson wolde it nevere !

*Unusquisque portabit onus suum*'.

Swiche motyves they meve, thise maistres in hir glorie,

And maken men in mysbileve that muse muche on hire wordes"124.

*Studie* reproche aux laïcs de vouloir faire de la théologie comme les clercs, ce qui lui apparaît très dangereux ; ils s'engagent sur la voie de fausses croyances. Mais *Studie* représente une institution essentiellement cléricale et nous sommes en face d'une attitude courante. Selon beaucoup de clercs, il suffit aux laïcs d'avoir une foi implicite, fondée sur l'appréhension des principes du *Credo* et du *Pater Noster*, et vécue au quotidien<sup>125</sup>. L'idée que les laïcs doivent être formés par des clercs instruits se trouve à plusieurs reprises. Au passus III, *Conscience* reproche à *Mede* d'avoir mal interprété un passage de la Bible (vers 337-353)<sup>126</sup> ; cela contribue à sa disqualification. Au passus XII, *Ymaginatif* conseille aux laïcs de s'en remettre aux clercs pour leur éducation.

En fait, cette vision est biaisée, et pas seulement dans *Piers*. Nous avons vu quel était le rôle de certains laïcs dans le poème<sup>127</sup>. Plus généralement, les poètes eux-mêmes, et Langland le premier, sont en porte-à-faux avec cette vision. Langland est probablement un clerc, il est donc logique qu'il soit imprégné par l'institution. Mais il ne s'adresse pas seulement à un public cléricale. *Holy Chirche* le fait remarquer au passus I, lorsqu'elle conseille au narrateur d'aller porter son enseignement aux laïcs (vers 136-137)<sup>128</sup>. La nature de son audience ne laisse que peu de doutes à ce sujet. Ses lecteurs veulent être formés et le poème de Langland y contribue largement. Nous reviendrons sur le positionnement des poètes, mais le simple fait que des laïcs soient impliqués dans le processus cognitif est un

---

124 *Piers Plowman* B, X 103-117 : "J'ai entendu les nobles, assis à table pour dîner, parlant comme s'ils étaient des théologiens, discutant du Christ et de ses pouvoirs, s'en prenant à notre Père Céleste qui nous a tous créés, et contestant les enseignements de l'Église sur un ton déplaisant. Pourquoi Notre Sauveur tolérerait-il un tel serpent dans son paradis ? Pourquoi l'aurait-il laissé piéger d'abord la femme, puis l'homme, et les aurait-il laissés aller en Enfer à cause de ses méfaits et de ses mensonges ? Et pourquoi, à cause de leurs péchés, tous leurs descendants doivent-ils souffrir la même peine – la mort ? La doctrine est dans l'erreur – continuent de démontrer ces grands hommes – si l'on nous dit que le Christ dit dans l'Évangile, que *Le Fils ne porte pas le péché du père* (Ezech 18 : 20). Pourquoi devrions-nous, vivant dans les temps présents, pourrir dans la terre à cause de ce qu'Adam a fait ? La raison s'y oppose complètement ! *Chacun doit porter son propre fardeau* (Gal 6 : 5)". Tel est le genre de question débattu par ces théologiens arrogants : de quoi faire perdre la foi aux gens qui perdent leur temps à essayer de comprendre ce qu'ils disent".

125 Cf. Schmitt, "Du bon usage du *credo*", *op. cit.*, p. 337 et suiv. ; Spencer, *English Preaching*, *op. cit.*, p. 197.

126 Parce qu'elle n'a pas tourné la page...

127 Voir ci-dessus, chapitre 10, p. 388-391. Gillian Rudd fait remarquer que, dans l'épisode du pardon au passus VII de *Piers Plowman*, c'est une abbesse (même si elle s'appelle Abstinence) qui a appris à lire à *Piers*. Elle note que "Piers' choice of allegory reveals that the church, the defining institution, has influenced his knowledge and his way of thinking and so has left his mark on the language" (*Managing language in Piers Plowman*, Cambridge, 1994, p. 206).

128 Cela est important pour la perception de son propre rôle que nous envisagerons dans le chapitre 13.



indice du fait que le clergé n'a décidément plus le monopole de la connaissance. L'enjeu est donc d'importance et nous amène directement à la question du statut même du savoir et de la connaissance, problématique.

#### 4. De l'utilité de la connaissance.

Que ce soit dans le domaine du contenu des savoirs ou des acteurs participant à sa diffusion, les critiques des poètes sont nombreuses, au point que certains érudits ont évoqué, au moins pour Langland, un certain anti-intellectualisme. En fait, la critique porte avant tout sur les pratiques institutionnelles du savoir. Dans *Mum* par exemple, l'auteur attaque d'abord les universitaires et leur manipulation des connaissances, mais pas vraiment ces dernières. Cependant, les trois poèmes ont une approche contrastée par rapport aux savoirs acquis à proprement parler. Dans *Piers*, une double opposition apparaît. La première a été fréquemment étudiée : c'est l'opposition entre *scientia* et *sapientia*, entre savoir acquis et sagesse. Mais Langland oppose également, nous semble-t-il, les savoirs indispensables au salut à des savoirs trop sophistiqués et parfois dangereux. Ce dernier élément se retrouve dans le *Crede*. L'auteur de *Mum* enfin, a une approche différente de la question : le savoir doit avant tout être utile à la société humaine.

#### CLERGIE ET KYNDE KNOWYNGE.

L'expression *kynde knowyng* soulève de nombreux problèmes de définition, du fait de l'étendue des significations de *kynde*<sup>129</sup>. L'opposition souvent effectuée dans le poème entre *clergie* et *kynde knowyng* recoupe en fait une double dialectique. La première est celle de l'expérience et de l'autorité. Tout au long du Moyen Âge, cette opposition s'est souvent résolue en faveur de l'autorité<sup>130</sup>. Langland y fait référence au passus XII. Selon *Ymaginatif*, la connaissance par l'expérience a été méprisée par les Pères de l'Église :

“Ac thorough hir science soothly was nevere no soule ysaved,  
Ne broght by hir bokes to blisse ne to joye ;  
For alle hir kynde knowyng com but of diverse sightes.  
Patriarkes and prophetes repreveden hir science,  
And seiden hir wordes ne hir wisdomes was but a folye ;  
As to the clergie of Crist, counted it but a trufle :  
*Sapientia huius mundi stultitia est apud Deum*”<sup>131</sup>.

---

<sup>129</sup> Sur ce concept, voir ci-dessous, chapitre 15, p. 577-586.

<sup>130</sup> Cf. A. J. Minnis, *Medieval Theory of Authorship : Scholastic Literary Attitudes in the Later Middle Ages*, Londres, 1984.

<sup>131</sup> *Piers Plowman* B XII, 134-39 : “Pourtant, ce type de savoir n'a jamais permis de sauver l'âme d'un seul homme, et les livres qui le contiennent n'ont jamais guidé personne vers la béatitude ou la joie, car toute cette connaissance naturelle ne fait que dériver de l'observation ordinaire des choses. Les patriarches et les prophètes ont condamné ce savoir, considérant les propos [des anciens] et, en fait, toute leur philosophie comme balivernes et billevesées. Comparée à la connaissance du Christ et des Écritures, ils ne voyaient dans celle-ci que trivialité : *La sagesse de ce monde est folie devant Dieu* (1 Cor 3 : 19)”.

Cependant, il y a eu de véritables débats sur la valeur de l'une et de l'autre, et la connaissance naturelle n'a pas été rejetée.

L'autre dialectique est celle de la *scientia* et de la *sapientia* ou encore de la voie déductive et de la voie affective. Elle est fortement débattue depuis le XII<sup>e</sup> siècle. Elle est symbolisée par l'opposition entre Abélard et saint Bernard<sup>132</sup>. Ce débat est reflété dans le poème de Langland. Il est d'ailleurs intéressant de noter que l'on retrouve le même couple dans un traité mystique de la fin du XIV<sup>e</sup> siècle, *The Book of Privy Counselling*<sup>133</sup>. Dans l'esprit du poète, les deux dialectiques sont liées, ce qui provoque des difficultés d'interprétation, même s'il utilise parfois deux termes différents, *kynde wit* et *kynde knowynge*. En général, *kynde wit* fait référence à l'expérience quotidienne, à l'intuition, et *kynde knowynge* à l'expérience en tant que connaissance naturelle<sup>134</sup>.

Chez Langland, dans tous les cas, ces savoirs sont représentés par *Piers*, ce qui conduit à une valorisation<sup>135</sup>. On peut reprendre l'exemple d'un épisode célèbre du poème et sujet à de nombreuses interprétations. C'est celui de la dispute entre *Piers* et un prêtre à propos du pardon envoyé par *Truthe* au passus VII (vers 105-38) :

“What ! quod the preest to Perkyn, Peter ! as me thynketh  
Thow art lettred a litel – who lerned thee on boke” ?  
“Abstynence the Abbesse, quod Piers, myn a.b.c. me taughte,  
And Conscience cam afterward and kened me muche moore”.  
“Were thow a preest, Piers, quod he, thow myghtest preche where thow sholdest  
As divinour in divinute, with *Dixit insipiens* to thi teme”.  
“Lewed lorel ! quod Piers, litel lokestow on the Bible ;  
On Salomons sawes selden thow biholdest –  
*Eice derisores et iurgia cum eis ne crescant*”<sup>136</sup>.

On a pu y voir une opposition entre la connaissance naturelle de la volonté de *Truthe*, représentée par *Piers*, et la connaissance artificielle du prêtre qui ne comprend que la lettre,

---

132 J. Jolivet, J. Verger, *Bernard, Abélard, ou le cloître et l'école*, Paris, 1982.

133 *The Cloud of Unknowing, The Book of Privy Counselling*, éd. R. Hodgson, *EETS* 218, Londres, 1944, p. 162.

134 C'est pour cela que j'ai dans ma traduction rendu fréquemment *kynde wit* par “bon entendement” et *kynde knowynge* par “connaissance naturelle”.

135 Selon Nicholas Watson, Langland insiste sur l'autorité accordée à l'expérience : “The pivotal role Langland gives to Piers in the development of his great didactic poem is a remarkable example of the authority that could be accorded to experiential knowledge, even when it was unsupported by any large measure of *scientia*” (*Richard Rolle, The Invention of Authority*, Cambridge, 1991, p. 24).

136 *Piers Plowman* B, 131-138 : “Quoi ! dit le prêtre à Pierre. Par Saint Pierre, il me semble que vous êtes un peu instruit ? Qui vous a appris à lire ?” L'abbesse Abstynence m'a enseigné l'a.b.c., dit Pierre. Et plus tard Conscience vint, et m'en apprit beaucoup plus”. “Si vous étiez un prêtre, dit l'autre, vous pourriez prêcher où vous le devez, comme un commentateur instruit en théologie, et prendre *Dixit insipiens* comme thème”. “Grumeau ignorant ! cria Pierre. Tu ne dois guère regarder la Bible ! Tu ne dois pas avoir lu souvent les proverbes de Salomon : *Chasse le railleur et la querelle cessera...* (Prov 22 : 10)”.

mais par l'esprit<sup>137</sup>. Nous retrouvons le problème de la situation des acteurs étudiée dans la partie précédente, mais dans une optique différente : ils représentent autant un type de savoir qu'une position sociale (et une opposition entre individu et institution). Cet entrecroisement d'interprétation est à l'œuvre dans *Pierce the Ploughman's Crede*, à propos des frères et du laboureur ; c'est un des éléments qui indiquent l'influence du poème de Langland sur ce dernier. De même, dans *Mum*, c'est l'apiculteur qui possède le *kynde knowynge* que le narrateur demande :

“Yit wolde I wite, cothe I, yf your wil be ,  
Hough to knowe kindely, thorough craft of your scole,  
The drane that deuoureth that deue is to other,  
By colour or by cursidnesse or crie that he maketh.  
Kenneth me the cunnyng , that I may knowe after<sup>138</sup>.

Il y a donc une valorisation évidente de la connaissance naturelle – ou même intuitive de *Piers* et des autorités des autres poèmes. Dans le cas du poème de Langland, c'est une connaissance des desseins de Dieu.

Ce n'est pas la seule interprétation du concept d'expérience. Dans le passus XI, nous trouvons une autre forme d'expérience, directe pour le rêveur. Celui-ci est conduit, dans un rêve intérieur, dans un monde où il vit sans *Dowel* (vers 11-84). Par la suite, *Kynde* (qui personnifie en fait Dieu), lui montre une autre expérience du monde, celle de ses merveilles (vers 319-72). Le rêveur apprend donc, dans cet épisode pivot du poème, à connaître autrement que par la voie du raisonnement<sup>139</sup>.

L'utilisation de la notion d'expérience fait apparaître des ambiguïtés. Selon Hugh White en particulier, *kynde wit* n'est pas toujours considéré, par Langland, comme un élément totalement positif, en tout cas suffisant<sup>140</sup>. Dans le discours d'*Ymaginatif* en particulier, cette notion est placée selon lui en dessous de celle de savoir<sup>141</sup>. Elle reste attachée à l'aspect terrestre des choses et ne peut conduire seule au salut ; elle doit au contraire être conduite par le savoir (*clergie*). Mais *Kynde Wit* fonctionne encore comme une force importante du côté de

---

137 Cf. E. Kirk, *The Dream Thought of Piers Plowman*, New Haven, 1972, p. 33-40. Voir également ci-dessus, chapitre 10, p. 388-391.

138 *Mum and the Sothsegger*, 1064-1068 : “Pourtant, je voudrais bien savoir, dis-je, si vous le voulez bien, comment connaître naturellement, par l'instruction de votre école, ces frelons qui dévorent ce qui est dû à d'autres par la fraude, la méchanceté, ou leurs cris. Enseignez-moi ce savoir, que je puisse le connaître ensuite”.

139 Voir ci-dessous, chapitre 15, p. 580-581.

140 H. White, *Nature and Salvation in Piers Plowman*, Cambridge, 1988. Il lie les problèmes concernant l'expérience et le terme de *kynde wit* de manière exclusive.

141 Voir la citation ci-dessus, p. 435 ainsi que les vers 97-112 du passus XII.

la vertu, même s'il est placé sous la direction de *Clergie*. En outre, dans le prologue, il est mentionné comme le fondateur du clergé<sup>142</sup>. *Ymaginatif* reconnaît d'ailleurs son importance :

“Clergie and kynde wit cometh of sighte and techyng,  
As the Book bereth witnesse to burnes that kan rede :  
*Quod scimus loquimur, quod vidimus testamur.*  
Of *quod scimus* cometh clergie, a konnyng of hevене.  
And of *quod vidimus* cometh kynde wit, of sighte of diverse peple”<sup>143</sup>.

Quant au terme de *kynde knowynge*, Hugh White considère qu'il représente en fait un savoir correct, en accord avec Dieu – c'est pourquoi il le distingue autant de *kynde wit*<sup>144</sup>. Néanmoins, l'interprétation que donnent de ces termes Mary Davlin, et surtout James Simpson, nous paraît intéressante. Mary Davlin a suggéré l'équivalence de *kynde knowynge* et du terme latin *sapientia*. Son explication de la fusion entre les deux oppositions – connaissance par l'expérience et connaissance acquise, *scientia* et *sapientia* – est digne d'intérêt :

“Une étude de la tradition de la sagesse dérivée des Écritures et de la convention littéraire allégorique de la déesse Nature montre que des idées parallèles étaient opératives dans ces deux traditions apparemment indépendantes. Je crois que Langland a réuni ces deux traditions dans la phrase *kynde knowynge* parce qu'il pensait que la sagesse divine était 'naturelle' dans plusieurs sens, aucun de ces derniers ne niant son caractère divin, et parce qu'en utilisant le langage richement nuancé de la 'nature', il pouvait illuminer de manière entièrement nouvelle la plénitude de la signification de la *sapientia*”<sup>145</sup>.

James Simpson accepte cette définition et va plus loin : pour lui, le savoir acquis apparaît comme une étape vers cette sagesse<sup>146</sup>. Pour Gillian Rudd, en revanche, les deux types de savoir, la *scientia* (voie déductive) et la *sapientia* (voie affective), sont testés par Langland et

---

<sup>142</sup> Aux vers 114-5 ; mais on retrouve ici l'ambiguïté du terme *clergie*.

<sup>143</sup> *Piers Plowman* B, XII 64-68 : “Le savoir et la compréhension naturelle proviennent de l'observation et de l'instruction, comme les Écritures le montrent clairement à quiconque sait lire : *nous parlons de ce que nous savons et nous témoignons de ce que nous avons lu* (Jn 3 : 11). De *nous savons* vient Savoir, qui est la connaissance des choses célestes. Et de *nous voyons* vient la connaissance naturelle, qui vient de l'observation de la variété des êtres”.

<sup>144</sup> H. White, *Nature and salvation*, *op. cit.*, p. 41 et suiv.

<sup>145</sup> M. C. Davlin, “Kynde Knowynge as a Middle English equivalent for ‘Wisdom’ in *Piers Plowman* B” *MAE* 50, 1981, p. 5-18, p. 5 : “A study of the wisdom tradition derived from Scripture and of the allegorical literary convention of the goddess Natura shows that parallel ideas were operative in these two seemingly independent traditions. I believe that Langland brought the two traditions together in the phrase *kynde knowynge* because he saw that divine wisdom was ‘natural’ in several senses, none of which negates its divine character, and because by using the richly nuanced language of ‘nature’, he could illuminate in an entirely fresh way the fullness of meaning of *sapientia*”. Voir également son article, “Kynde Knowynge as a Major Theme in *Piers Plowman* B”, *RES* n.s. 22, 1971, p. 1-19.

<sup>146</sup> J. Simpson, “The role of *Scientia* in *Piers Plowman*”, *op. cit.*, p. 65 : “Langland does recognize a place for the acquired disciplines of human education, by drawing upon and personifying the traditions of human learning which defines its place as a propaedeutic to the study of Scripture”.

considérés également valables, limités et nécessaires<sup>147</sup>. Quelle que soit l'interprétation retenue, le poète voit le savoir comme un moyen et non comme une fin. C'est ainsi qu'il peut prendre toute sa place dans l'économie du salut<sup>148</sup>. Mais cette question se pose-t-elle pour n'importe quel type de savoir ?

SAVOIR, SALUT ET SOCIÉTÉ.

Il faut insister sur un élément essentiel, présent dans Langland aussi bien que dans le *Crede*, intimement lié à l'évolution de la perception de la connaissance à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle. Que ce soit dans l'étude du vocabulaire, dans celle des disciplines du savoir ou encore dans celle des acteurs, deux formes de savoir acquis se distinguent. Elles n'ont pas tout à fait le même statut et cela vient compléter les oppositions déjà repérées. D'une part, nous trouvons la nécessité d'un savoir élémentaire et indispensable pour tout chrétien (les prières, les Évangiles), les standards des poètes étant plus élevés que ceux de la hiérarchie ecclésiastique. D'autre part, nous trouvons un savoir élaboré, peut-être moins nécessaire. Ce second type de savoir est questionné, alors que le premier n'est pas remis en cause. Il y a cependant des différences d'appréciations sur les composantes de ce savoir.

Dans le poème de Langland, les savoirs indispensables sont liés au terme de *clergie*, et en particulier à son allégorie. Au passus XIII, lorsque *Conscience* décide de se séparer de *Clergie* pour partir avec *Pacience*, *Clergie* lui dit :

"I shall dwell as I do, my devoir to shewe,  
And confermen fauntekyns oother folk ylered..."<sup>149</sup>.

Il réaffirme sa vocation première, apprendre les éléments simples et essentiels de la foi aux Chrétiens, et il le fait à un moment crucial du poème. Un peu plus tôt, au passus X, il a expliqué la Trinité au narrateur. Ces éléments expliquent pourquoi Langland accorde tant d'importance à l'enseignement des prêtres : ils doivent pouvoir transmettre ces bases et jouer leur rôle d'accompagnateurs vers le salut.

---

<sup>147</sup> G. Rudd, *Managing language...*, *op. cit.*, p. 195 : "Langland demonstrates that not only are both the deductive and the affective approaches necessary if one is to achieve some apprehension of the divine, but also that they must mutually modify each other, if such understanding is to be accessible to ordinary people".

Britton Harwood rapproche pour sa part le concept de *kynde knowynge* de la connaissance intuitive mise en exergue par Guillaume d'Ockham (*Piers Plowman and the Problem of Belief*, Londres, 1992). Sur les relations entre Langland et Ockham, voir cependant ci-dessous, chapitre 14, p. 523-525.

<sup>148</sup> D'ailleurs, selon Gillian Rudd, ce sont les deux voies de la connaissance, la déductive et l'affective, à laquelle est reliée la connaissance naturelle, qui sont questionnées.

<sup>149</sup> *Piers Plowman* B XIII 212-3 : "Je m'en tiendrai à ma tâche ; je remplirai mon devoir qui consiste à confirmer les enfants et les autres qui sont correctement instruits..."

Quant au savoir élaboré, la dialectique présentée ci-dessus nous aide à y voir plus clair. Langland n'apparaît pas hostile à ce savoir en tant que tel, s'il est vu comme moyen de parvenir au salut<sup>150</sup>. Plusieurs passages l'illustrent. Au passus X, *Studie*, dans ses affirmations sur la théologie, montre bien que celle-ci est digne de valeur – même si elle-même n'y a pas accès – puisqu'elle est une science de l'amour<sup>151</sup>. Plus complexe est le discours d'*Ymaginatif* au passus XII<sup>152</sup>. Globalement, il constitue un éloge complet du savoir, au point que certaines de ses affirmations soulèvent la suspicion, dans le contexte global du poème. La défense d'*Ymaginatif* est pourtant cohérente, car elle est liée au salut. En effet, selon *Ymaginatif*, c'est le *clergie* qui permet l'accès aux vérités de la religion chrétienne (vers 92-108). À l'appui de cette affirmation, il compare les rois mages aux savants (vers 149-55). Plus encore, dans ces conditions, il permet de vivre le sacrement de l'eucharistie (vers 85-91). C'est à partir de ces arguments qu'il développe la validité de l'action des clercs qui tiennent leur responsabilité directement du Christ (vers 126).

Mais *Ymaginatif* reconnaît les limites du savoir :

“Ac grace is a gifte of God, and of greet love spryngeth:  
Knew nevere clerk how it cometh forth, ne kynde wit the weyes :  
*Nescit aliquis unde venit aut quo vadit*”.

Et plus loin :

“Clergie ne Kynde Wit ne knew nevere the cause,  
Ac Kynde knoweth the cause hymself and no creature ellis...

Lewed men many tymes maistres thei apposen,  
Whi Adam ne hiled noght first his mouth that eet the appul,  
Rather than his likame alogh – lewed asken thus clerkes.  
Kynde knoweth whi he dide so, ac no clerk ellis”<sup>153</sup>.

---

150 Le discours anti-intellectualiste à la fin du passus X doit être replacé dans le contexte de son questionnement – angoissé – sur la prédestination. Cela ne concerne pas seulement le problème de la connaissance, mais aussi celui des actes en général. Ces thèmes seront traités dans le chapitre 14 (p. 541-558).

151 Voir ci-dessus, p. 423-426

152 Sur cette allégorie, voir E. N. Kaulbach, “The ‘Vis Imaginativa’ and the Reasoning Powers of *Ymaginatif* in the B text of *Piers Plowman*”, *JEGP* 84, 1985, p. 16-29 ; A. J. Minnis, “Langland’s *Ymaginatif*”, *op. cit.*, *passim*. Ce dernier suggère l'importance du rôle d'*Ymaginatif* dans le poème en tant que faculté d'organisation des images montrées dans le passus XI.

153 *Piers Plowman* B XII 68-9 : “Mais la grâce est un don de Dieu, et sa source est le grand amour de Dieu. Aucun clerc n’a jamais découvert comment la grâce naît, et la compréhension naturelle n’a jamais pénétré ses voies : *Personne ne sait d’où il [l’esprit] vient, ni où il va* (Jn 3 : 8)”.

B XII 225-26 : “Ni Savoir, ni Compréhension naturelle, ni Bon Entendement, n’ont jamais su la cause de tout cela, qui n’est connue que de Nature, Dieu lui-même, et de personne d’autre au monde”.

B XII 232-35 : “Encore et toujours, les ignorants demandent aux savants maîtres pourquoi Adam ne s’est pas couvert d’abord la bouche qui avait croqué la pomme, plutôt que le bas du corps – telles sont les questions que les ignorants posent aux savants ! Mais seul Nature sait pourquoi il a agi ainsi et aucun clerc n’a la réponse”.

En définitive, tout est entre les mains de Dieu, et le savoir ne constitue pas une condition suffisante pour arriver au salut, mais il peut y contribuer. Dans ces passages, le savoir acquis et le savoir naturel (ou encore la *scientia* et la *sapientia*) ne sont pas opposés mais au contraire mis sur le même plan : aucun d'entre eux ne suffit. À la fin de son discours, aux vers 267-95, *Ymaginatif* évolue vers la question du salut des justes – et pour lui, ce sont notamment des gens de savoir comme Aristote. Il n'est pas sûr que ceux-ci soient sauvés, mais il l'espère, puisque cela dépend avant tout de Dieu.

La séparation de *Conscience* et de *Clergie* au passus XIII (vers 179-214) – mais avec une volonté de réconciliation et d'harmonie – montre que le savoir a bien un rôle à jouer, encore que *Clergie* ne répondra pas à l'appel de *Conscience* au passus XX. L'action de la suite du poème n'est plus centrée sur la question du savoir, mais sur une quête d'un type différent<sup>154</sup>.

Il reste cependant un fait important : le savoir peut participer au salut, mais il ne doit pas être corrompu. Nous retrouvons les reproches faits aux acteurs sur le problème de la sophistication du savoir et de l'orgueil que certains en tirent. Le savoir est plusieurs fois associé à la richesse, par *Studie*, au début du passus X, et de manière plus concise par *Ymaginatif* :

“So catel and kynde wit acombreth ful manye;  
 Wo is hym that hem weldeth but he hem wel despende :  
*Scientes et non facientes variis flagellis vapulabunt.*  
 Sapience, seith the Bok, swelleth a mannes soule :  
*Sapiencia inflat...*  
 And richesse right so, but if the roote be trewe”<sup>155</sup>.

Nous avons vu, dans le cadre de l'étude du système judiciaire, qu'un des quatre dons de Dieu était la connaissance, qui ne pouvait donc être vendue<sup>156</sup>.

La soif de connaissance est également associée à l'orgueil. *Anima* reproche au narrateur, au début du passus XV, de vouloir tout connaître, juste pour le plaisir de connaître (vers 50 et suivants). À cette occasion, elle se lance dans une diatribe contre le désir du savoir et relie tous les reproches faits au clergé : l'orgueil, la convoitise... Mais cela se transforme rapidement en un discours plus généralement anticlérical.

<sup>154</sup> CF. Simpson, *An Introduction*, op. cit., p. 142-52.

<sup>155</sup> *Piers Plowman* B XII, 55-58 : “Voilà comment la richesse et l'intelligence ont gravement désavantagé tant de gens. Malheur à celui qui les possède s'il n'en use pas à bon escient : *Ceux qui savent et n'agissent pas seront battus avec de nombreuses verges* (cf. Lc 12 : 47). La Connaissance, dit la Bible, gonfle [d'orgueil] l'âme humaine – *La sagesse enfle...* (1 Cor 8 : 1). Et de même la richesse si son origine n'est pas honnête”.

<sup>156</sup> Voir ci-dessus, chapitre 6, p. 284-286.

Dans le *Crede*, les positions sont tranchées. Selon John Scattergood en effet, l’auteur du *Crede* était aussi anti-intellectualiste que possible<sup>157</sup>. Il démontre en effet que seuls la Bible – non glosée – et un manuel d’enseignement basique – le *primer*, déjà mentionné tout à l’heure, et qui structure le poème<sup>158</sup> – sont valides pour l’éducation du chrétien. Tout le reste n’est que billevesée. Nous avons vu à quel point le vocabulaire du savoir était tenu dans ce poème, alors qu’il en constitue un des thèmes fondamentaux. C’est une position peu courante au sein d’un mouvement en partie fondé sur la transmission d’un savoir<sup>159</sup>. En même temps, le laboureur avoue son admiration pour Wyclif et Walter Brut, des hommes de savoir (vers 528-530 et 657-663). Il y a donc une ambivalence.

Dans *Mum*, dans le passage où le narrateur rencontre l’apiculteur en rêve, la question est traitée un peu différemment, mais nous retrouvons des idées communes : l’auteur insiste davantage sur la transmission d’un principe fondamental – la vérité vient du cœur de l’homme. Le savoir apparaît comme un moyen de transmettre cette vérité (en tout cas, la connaissance livresque puisqu’il est conseillé au narrateur de faire un livre) mais il peut se révéler inadéquat et corrompu. Cela est suggéré dans l’épisode où le narrateur part en quête d’une réponse auprès des clercs de l’université, après avoir étudié certains auteurs<sup>160</sup>. Au début de ce passage, le narrateur se tourne vers des autorités écrites : Sidrac<sup>161</sup>, Sénèque et surtout Salomon, mais n’arrive pas à trouver ce qu’il cherche. Il se rend alors dans les universités et dans les autres lieux cléricaux. Eux non plus ne peuvent lui répondre. Cela pose le problème de l’autorité des anciens, d’autant que le docteur interrogé les reprend au vers 313. Cependant, lorsque l’apiculteur lui décrit le *sothe-segger*, il les reprend :

“Hit is the holsemyst hyne for halle and for chambre  
To bringe boldely a-bedde the best of the royaulme  
And arise with the renke, rehershing agaynes  
Salomon and Seneca and Sidrac the noble.  
Hit is a sicour seruant forto serue lordes,

---

<sup>157</sup> John Scattergood, “*Pierce the Ploughman’s Crede* : Lollardy and Texts”, *op. cit.*, p. 90 : “The position which is being defined in this poem is essentially an antiintellectual and anti- academic one. The useless and misleading paraphernalia of accumulated information, interpretation and opinion associated with scholastic traditions of learning, in which friars were expert, is rejected, along with other texts more or less distracting. The Bible and a book of devotions which served as an elementary schoolbook - the primer- from which one might learn literacy and the elements of the faith are, it seems, all that the right-thinking Christian needs”.

<sup>158</sup> Voir ci-dessus, p. 415.

<sup>159</sup> Pour l’attachement des Lollards au savoir, voir M. Aston, “Lollardy and literacy”, *History* 62, 1977, p. 347-71.

<sup>160</sup> C’est le passage cité au début de cette partie, p. 398.

<sup>161</sup> Sidrac n’est pas un auteur ; c’est une encyclopédie en prose française (*Le Livre de Sidrac le philosophe*), composée à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, très populaire (cf. *Dictionnaire des lettres françaises*, nouvelle édition, Paris, 1992, p. 1385-87).



And to knightz of the cuntre his conseil availleth ;  
And thow he dwelle with a duc and dide not elles  
But forto seye hym the sothe in seasonable tymes,  
He might serue sum day seuene yeres wages”<sup>162</sup>.

Le problème est celui de l’interprétation de l’autorité des anciens, d’autant que le débat soulevé par *Mum* est considéré comme une nouveauté néfaste dans les vers précédents. Ce passage suggère que pour l’auteur du poème, le savoir doit avant tout être utile au sein de la société humaine : il a un rôle politique dans le bon gouvernement. Ceux qui gouvernent ne doivent pas seulement connaître les informations générales pour prendre leurs décisions<sup>163</sup> ; ils doivent avoir un bagage intellectuel suffisant. C’est une idée que nous retrouvons fréquemment dans les miroirs au prince.

\*\*\*\*\*

Les poètes dénoncent fermement l’abus de la connaissance dans un cadre institutionnel, de même qu’ils vilipendent l’abus de la richesse. Pour le reste, les positions sont contrastées, de manière très nette entre *Pierce the Ploughman’s Crede* et les deux autres poèmes, plus subtilement entre *Piers* et *Mum*.

Langland insiste sur les savoirs élémentaires, bien que sa définition en la matière soit plus large que celle de la hiérarchie ecclésiastique. Il condamne par ailleurs la sophistication de certaines disciplines. Mais lui-même offre à ses lecteurs, en partie laïcs, un poème érudit, et soulève des questions complexes, en particulier dans le domaine de la foi. Dans ce cadre, la connaissance est un des moyens d’accès au salut. Selon Alastair Minnis, son œuvre peut être comparée à une sorte d’encyclopédie, comme celle de Bartholomé l’Anglais<sup>164</sup>. Nicholas Watson le considère comme un théologien vernaculaire<sup>165</sup>. Il se situe ainsi dans une culture qui n’est plus seulement institutionnelle. L’auteur de *Mum* met davantage l’accent sur l’utilité sociale, voire politique du savoir. Son insistance sur la connaissance de nature juridique est à

---

<sup>162</sup> *Mum and the Sothsegger*, 1209-1217 : “C’est le serviteur le plus salutaire pour le hall et pour la chambre, pour porter fièrement au lit le meilleur du royaume, et se lever avec l’homme, répétant toujours Salomon, Sénèque et Sidrac le noble. C’est un serviteur digne de confiance pour servir les seigneurs, et son conseil est de valeur pour les chevaliers des *shires* ; il habite avec un duc et ne fait pas autre chose que de lui dire la vérité à des moments propices, il pourrait mériter un jour sept ans de gages”.

<sup>163</sup> Voir ci-dessus, chapitre 5, notamment p. 242-245.

<sup>164</sup> Minnis, “Langland’s Ymaginatif”, *op. cit.*, n. 71 p. 102 : “Langland’s basic mode of procedure throughout *Piers Plowman* is very similar to that found in a moralized ‘properties of things’ (like the *De Proprietatibus rerum*...) or a tropological compendium of the type used by preachers (...), the main difference being that Langland has personified the chapter-rubrics or subject-headings”.

<sup>165</sup> Il définit ainsi la théologie vernaculaire : “The term ‘vernacular theology’ (...) is intended as a catchall, which in principle could include any kind of writing, sermon, or play, that communicates theological information to an audience” (“Censorship and Cultural Change”, *op. cit.*, n. 4, p. 823). Voir ci-dessus, chapitre 14, p. 543-544.

cet égard un aspect fondamental du poème. Les deux poètes se rejoignent sur le fait que certaines formes de connaissance doivent être diffusées auprès des laïcs, débarrassées des fioritures inutiles. Ils participent donc à l'évolution du système de communication dans ce domaine.

Ces transformations ont obligé à une remise en cause de la perception du savoir par la hiérarchie ecclésiastique :

“La supériorité axiomatique de l'état clérical sur l'état laïc, associée depuis des siècles à la division entre *literatus* et ignorants, a été – indirectement sinon directement – testée”<sup>166</sup>.

La question du statut des laïcs cultivés a provoqué bien des débats : fallait-il les considérer de la même manière que les laïcs illettrés, ou méritaient-ils des droits particuliers à la connaissance ? Cette question s'est faite de plus en plus pressante face à l'augmentation du nombre de laïcs cultivés. L'importance de la littérature dévotionnelle au XIV<sup>e</sup> siècle indique une tendance à accéder à leurs exigences croissantes en matière de savoir spirituel. Et plusieurs écrits ont pris la défense de la culture de ces laïcs, comme ceux de John Trevisa, dont les traductions ont été effectuées à la suite de la commande d'un laïc (lord Thomas Berkeley)<sup>167</sup>. Dans ce contexte, l'ambivalence des sentiments de Langland, et parfois ses contradictions, s'expliquent. Bien qu'il critique cette soif de savoir, il veut lui trouver une place au sein de l'économie du salut et il ne remet pas en question la place essentielle des trois prières fondamentales. Réciproquement, la diffusion de son poème suggère qu'en se posant ce type de questions et en tentant d'y répondre, il répond alors à une forte demande. Wendy Scase replace le poème dans un contexte où le *clergie* – en tant que savoir – remplace le *clergie* – en tant qu'ordre. En fait, le poème participe bien de cette évolution<sup>168</sup>.

L'apparition de l'hérésie lollarde, par le défi qu'elle a suscité sur ces questions<sup>169</sup>, a conduit à des réactions très virulentes de la part de l'Église<sup>170</sup>. Au XV<sup>e</sup> siècle, la hiérarchie a

---

166 M. Aston, “Devotional literacy”, *op. cit.*..., p. 131 : “The axiomatic superiority of the clerical to the lay estate that for centuries had been firmly bonded to the divide between *literatus* and *lewed*, was – indirectly if not directly – being tested”.

167 Cette défense apparaît dans sa traduction du *Polychronicon* de Ranulf Higden (cf. R. A. Waldron, “Trevisa's Original Prefaces on Translation : A Critical Edition”, dans *Medieval English Studies presented to George Kane*, éd. E.D. Kennedy, R. Waldron et J.S. Wittig, Woodbridge, 1988, p. 285-299, p. 291. Cf. Spencer, *English Preaching...*, *op. cit.*, p. 159-61.

168 Scase, *Piers Plowman and the New Anticlericalism*, *op. cit.*, p. 45-6.

169 Cf. M. Aston, “Wyclif and the Vernacular” (1987), dans *Faith and Fire : Popular and Unpopular Religion, 1350-1600*, Londres, 1993, p. 27-72, sur les enjeux de la transmission en anglais de la doctrine sur l'eucharistie : “The use of English in this context was more pointed, and more challenging, than in any other circumstances. The Wycliffite clerks who defied the accepted boundaries of Latin for answering questions on the eucharist were making several points at once : that it was a fraudulent obfuscation to discuss the church's central doctrine in a language alien to lay

reculé dans ses positions sur l'enseignement par rapport aux deux siècles précédents (on peut ici rappeler les efforts d'évêques comme John Pecham au XIII<sup>e</sup> siècle ou John Thoresby au XIV<sup>e</sup> siècle<sup>171</sup>). Cela a été le cas pour l'enseignement en anglais. Peu à peu, l'apprentissage même des connaissances élémentaires en anglais a été remis en question<sup>172</sup>. Les Constitutions d'Arundel (1407) reflètent une méfiance viscérale vis-à-vis du savoir et de ses instruments<sup>173</sup>. Mais ces constitutions n'ont fait que renforcer l'inégalité entre les laïcs lettrés et la masse des illettrés :

“L'intention inexprimée – et le résultat – des Constitutions a été de souligner les distinctions sociales : leur opérativité variait selon ce que vous étiez. Il est vraisemblable que ceux qui avaient un statut élevé étaient capables de s'assurer la permission du diocèse de posséder leurs propres Bibles en langue vernaculaire”<sup>174</sup>.

Cette affirmation nous rappelle que la plupart des enjeux soulevés par le savoir ont concerné une minorité de laïcs, ceux qui pouvaient avoir accès à un apprentissage relativement élaboré, même si cette minorité était beaucoup plus importante qu'aux siècles précédents.

---

people... To talk sacramental doctrine in English was to make a direct attack on the deception and hypocrisy by which the faith of scripture had been ousted and the people led into error” (p. 44).

170 Dans ce contexte, il faut noter que notre poème *Pierce the ploughman's crede* n'est pas très représentatif – en tout cas pour ses positions sur la connaissance – encore qu'il pose tout de même le problème de manière intéressante. Cf. J. Scattegood, “*Pierce the Ploughman's Crede...*”, *op. cit.*, p. 92.

171 H. L. Spencer, *English Preaching...*, *op. cit.*, p. 201-7.

172 Cf. A. Hudson, “Lollardy : the English heresy ?”, dans *idem*, *Lollards and their books*, Londres, 1985, p. 141-63.

173 Voir ci-dessus, la remarque de Nicholas Watson, note 4, p. 399.

174 Spencer, *English Preaching...*, *op. cit.*, p. 178 : “The unstated intention – and result – of the Constitutions was to underscore social distinctions : their operations depended on who you were. It is more likely that those of high status would be able to secure the diocesan's permission to own vernacular Bibles”.

## CHAPITRE DOUZE

### LES VECTEURS DE LA TRANSMISSION

Dans les paragraphes qui suivent, nous voudrions explorer la manière dont les poètes mettent en œuvre les différentes composantes du système de communication à l'intérieur de leurs textes écrits et ce qu'ils en font. L'analyse factorielle générale a mis en exergue l'importance des mots de la communication orale et écrite, surtout dans *Piers Plowman*<sup>175</sup>. Cela n'a d'ailleurs pas échappé à certains de ses contemporains, comme le montrent les annotations sur les différents types de discours du poème, ou encore l'insistance de l'illustrateur du Douce 104 sur les orateurs<sup>176</sup>. Plusieurs éléments doivent être dégagés. Il faut s'interroger tout d'abord sur la manière dont les poètes ont perçu le trilinguisme de l'Angleterre. Nous envisagerons alors la parole et l'écrit dans cette perspective globale.

De nombreux travaux ont insisté sur le fait que les formes de communications médiévales étaient extrêmement variées<sup>177</sup>. Il convient donc d'aborder également les formes de communication non-verbale qui apparaissent dans les poèmes : l'organisation de l'espace communicationnel, des gestes et de l'apparence. Il s'agit de s'interroger sur la manière dont nos auteurs rendent compte des différents types de discours et les transforment, tant dans le façonnement de leurs textes que par rapport à leurs représentations.

#### 1. *Le verbe et la plume.*

Le domaine de la communication verbale, textuelle ou non, est fondamental dans des poèmes écrits. Il nous faut avant tout revenir sur la question de la langue.

LES LANGUES : ANGLAIS, LATIN, FRANÇAIS.

La particularité de l'Angleterre a été la présence, depuis la conquête normande, du trilinguisme latin-français-anglais. Au XIV<sup>e</sup> siècle, l'anglais s'est cependant largement imposé<sup>178</sup> : dans ce paragraphe, nous tenterons de montrer comment ces poètes ont contribué à cette évolution.

Une première constatation est que, dans nos poèmes, le français est nettement en déclin. Langland prodigue encore quelques citations en français<sup>179</sup>, et s'il semble déplorer la fin de

---

<sup>175</sup> Voir ci-dessus, introduction, p. 26-29.

<sup>176</sup> Voir ci-dessus, chapitre 3, p. 83-84.

<sup>177</sup> Cf. S. Menache, *The Vox Dei. Communication in the Middle Ages*, New York et Oxford, 1990, chapitre 1, "The Media in the Middle Ages", p. 9-37.

<sup>178</sup> Voir ci-dessus, chapitre 1, p. 34-37.

<sup>179</sup> Par exemple au passus XI, vers 348a et vers 436.

l'enseignement de cette langue (B XV, 373-74), il ne fait que constater un phénomène bien visible, comme il le note d'ailleurs lui-même au passus V :

“And I kan no Frenssh, in feith, but of the fertheste ende of Northfolk”180.

Dans les autres poèmes, le français est inexistant.

L'anglais est en revanche valorisé, surtout par rapport au latin. Dans *Piers* tout d'abord, lorsque l'on regarde les associations des termes *englissh* {12} et *latyn* {16}, on s'aperçoit qu'il y a un rapport fréquent entre eux et que celui-ci se situe sur le plan de la traduction ou de l'interprétation – c'est là que le verbe *construen* apparaît<sup>181</sup>. Les autres verbes associés à l'anglais portent sur l'enseignement ou l'écriture. Bref, dans de nombreux passages, Langland traduit ou interprète pour ceux qui ne le peuvent pas – les *lewed men* – du latin en anglais<sup>182</sup>. Deux passages sont éclairants. Au vers 275-319 du passus XIV, *Pacience* fait un exposé à *Haukyn* sur la pauvreté, en partant d'une citation de Vincent de Beauvais en latin, et l'explique en anglais, à la demande de son interlocuteur :

“I kan noght construe al this, quod Haukyn, ye moste kenne me this on Englissh”.

“In Englissh, quod Pacience, it is wel hard, wel to expounen,  
Ac somdeel I shal seyen it, by so thow understonde”183.

Langland reconnaît que le processus d'explication en anglais est difficile. Au début du passus XV (vers 23-39), il fournit un autre exemple de cet effort de clarification, en sens inverse. Cette fois, *Anima* commence par expliquer ses différents noms en anglais, avant d'en donner un résumé en latin, tiré d'Isidore de Séville<sup>184</sup>.

Dans sa version C, aux vers 332-405 du passus III, Langland donne un des premiers exemples d'une analyse grammaticale, en anglais, employée comme métaphore. En voici le début :

“Thus is mede and mercede as two maner relacions,  
Rect and indirect, reninde bothe  
On a sad and a siker semblable to hemsuluen,  
As adiectif and sustantif vnite asken

---

180 *Piers Plowman* B, V 235 : “Je vous assure que je ne connais pas un mot de Français, pas plus que quiconque qui vient du fin fond du Norfolk”. C'est Convoitise qui parle.

181 Annexe 3, p. 865.

182 A quelques exceptions près, significatives. Au passus XV par exemple, *Anima* se refuse à traduire une citation du pseudo-Chrysostome dans le cadre de sa critique du clergé, sous prétexte que cela dévaloriserait trop ces derniers (vers 117-127). Voir également ci-dessus, chapitre 5, p. 226-227.

183 *Piers Plowman* B, XIV 276-78 : “Je ne comprends rien à tout ceci, dit Haukin. Il faut que vous l'énonciez en anglais”. ‘En anglais, dit Patience, c'est assez difficile à expliquer. Mais je vais essayer de mon mieux – pourvu que de ton côté, tu fasses des efforts pour comprendre’.

La citation de Vincent de Beauvais se trouve dans son *Speculum Historiale*, X, 71.

184 *Etymologies* XI, i, 13.

And acordaunce in kynde, in case and in nombre...”.  
Quod the kyng to Consience, “Knowen y wolde  
What is relacion rect and indirect aftur,  
Thenne adiectyf, and sustantyf, for Englisch was it neuere”<sup>185</sup>.

Ce long passage, important pour la clarification du concept de *mede* dans le poème<sup>186</sup>, a le mérite de montrer le développement d’une terminologie en anglais qui n’existait pas quelques décennies plutôt, comme l’indique l’exclamation du roi au vers 342<sup>187</sup>. Il faut rappeler qu’après la Peste Noire, l’enseignement en anglais s’est étendu rapidement dans les écoles de grammaire, en remplacement du français<sup>188</sup>.

Cette importance accordée par Langland à l’anglais ne l’empêche cependant pas d’utiliser abondamment le latin, et pas seulement pour des citations scripturales<sup>189</sup>. Dans *Pierce the Ploughman’s Crede*, en revanche, on retrouve la problématique lollarde évoquée pour le contenu de l’enseignement. L’importance de l’anglais est plus grande encore ; aucune citation n’est donnée en latin.

Le choix de l’anglais est fondamental, nous l’avons vu dans le premier chapitre de cette étude. En donnant la préférence à cette langue, Langland et d’autres revendiquent une diffusion plus grande<sup>190</sup>. En outre, ils s’interrogent, au sein même de leurs poèmes sur les tenants et les aboutissants de ce choix. Langland, en particulier, offre au lecteur ses réflexions sur la transmission de la culture latine en anglais et sur la formation d’outils linguistiques. Nous retrouvons le processus de réciprocité entre ces textes particuliers, d’une part, et la transformation du système de communication, d’autre part. Les poèmes fonctionnent à la fois comme impulsion et comme illustration du phénomène de développement de l’anglais. Cependant, le fait même d’écrire en anglais est déjà important. Selon Nicholas Watson, le choix de la langue vernaculaire doit être reliée à l’idéologie dégagée par les textes. En outre, il

---

<sup>185</sup> *Piers Plowman C*, III 332-42 : “Ainsi la rétribution et la juste récompense sont comme deux sortes de relations, directe et indirecte, allant toutes deux sur [un concept] ferme et sur, dans lequel les deux prennent part, de même qu’un adjectif et un substantif demandent l’unité, et l’accordement en genre, en cas et nombre... Le roi dit à Consience : ‘je veux savoir ce qu’est une relation directe, et ensuite une indirecte, puis l’adjectif et le substantif, car cela n’a jamais été de l’anglais’”.

<sup>186</sup> Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 162-163.

<sup>187</sup> Cf. M. Amassian, J. Sadowsky, “*Mede and Mercede*. A Study of the grammatical metaphor in PPC IV 335-409”, *Neuphilologische Mitteilungen* 72, 1971, p. 457-76, P. J. Carlson, “Lady Meed and God’s Meed : the Grammar of Piers Plowman B 3 and C4”, *Traditio* 46, 1991, p. 291-311 et M. Miller, “Meed, Mercede and Mercy : Langland’s Grammatical Metaphor and its Relation to *Piers Plowman* as a Whole”, *Medieval Perspective* 9, 1994, p. 73-84. Voir également J. Alford, “The Grammatical Metaphor : A Survey of its Use in the Middle Ages.”, *Speculum* 57, 1982, p. 728-60.

<sup>188</sup> Orme, *English Schools in the Middle Ages*, Londres, 1973, p. 73.

<sup>189</sup> Voir ci-dessus, chapitre 11, p. 412-413.

<sup>190</sup> A ce sujet, voir le recueil intitulé *The Idea of Vernacular* qui regroupe de nombreux textes sur la question.

inclut une certaine orientation donnée à l'audience. Nous reviendrons sur ces éléments en conclusion de ce chapitre.

L'ÉCRIT.

L'utilisation de l'écrit a connu au XIV<sup>e</sup> siècle, en Angleterre, une transformation importante<sup>191</sup>. Dans ce domaine, deux éléments sont éclairants. D'une part, il faut se demander comment les auteurs perçoivent cette transformation de la place de l'écrit à un niveau quotidien, fonctionnel. D'autre part, il faut se pencher sur la question de l'écriture poétique et voir l'usage qu'en font les poètes.

• *Une importance reconnue.*

L'importance de l'écrit dans le domaine utilitaire est reconnue très tôt dans les poèmes de notre corpus. Certains termes apparaissent fréquemment dans les poèmes<sup>192</sup> : *bokes* (et dans une moindre mesure *boke*, qui désigne surtout la Bible), *lettre*, *text* pour les substantifs, *writen* et *reden* pour les verbes. En ce qui concerne les associations de *bokes*, dans *Piers* {22} et dans *Mum* {12}, les clercs dominent [5 et 5]. Parmi les verbes, nombreux sont ceux qui concernent la connaissance et son apport (*fynden* [3], *reden* [2], *konnen* pour *Piers*, *knowen*, *lernen* pour *Mum*). La notion de composition est présente (*maken* [2] et *writen* pour *Piers*, *do* [2], *maken*, *bisien on* pour *Mum*). Dans *Piers*, les associations de *lettre/s* {14+13} sont plus variées (mais les significations du terme aussi). Nous pouvons noter les associations avec d'autres types de documents (*bulle*, *brief*, *parchemyn*). En ce qui concerne le verbe *writen*, deux types d'associations dominent dans *Piers* {29} : d'une part, les supports écrits et les éléments matériels qui s'y rapportent – *bokes*, *caractes*, *parchemyn* ; d'autre part, les mots de la Bible, ce qui nous ramène encore une fois à son importance. Pour les autres poèmes, et en particulier *Mum* {6}, les associations sont plus générales (*speche*, *word*...). Quant au verbe *reden* (*Piers* {21/38}, *Mum* {6/11}), qui veut également dire conseiller, enseigner ou guider, mais qui est ici envisagé dans son acception de lire<sup>193</sup>, on trouve les mêmes types d'associations. Il existe par ailleurs de nombreux termes très dispersés ; il faut donc se tourner vers le contenu même des textes.

Dans *Song of the Husbandman*, la corruption des officiers est matérialisée par ce passage sur les sceaux en cire verte :

Yet cometh budeles, with ful muche bost :

---

<sup>191</sup> Voir ci-dessus, introduction, p. 14-15.

<sup>192</sup> Annexe 3, p. 865-870.

<sup>193</sup> Voir ci-dessus, chapitre 5, p. 187.

“Greythe me seluer to the grene wax ;  
Thou art writen y my writ, that thou wel wost”<sup>194</sup>.

Dans *Satire on the Consistory Court*, la critique de la cour ecclésiastique passe également par la dénonciation de l’abus de pouvoir donné par la *literacy*. Les interprétations sur le poème divergent. Selon Thorlac Turville-Petre, l’auteur, un lettré, effectue une distanciation par rapport au narrateur (illettré) et ne prend pas son parti<sup>195</sup>. John Scattergood est plus nuancé dans ses propos<sup>196</sup>. Quelle que soit l’interprétation retenue, ce poème révèle la conscience de ce fossé, par le biais de pratiques diverses, d’autant qu’il était probablement destiné à des laïcs<sup>197</sup>.

Nicholas Orme, dans son article “Langland and the education”, a recensé les divers emplois de l’écrit dans *Piers*<sup>198</sup>. Selon lui, Langland est très conscient de la prolifération des documents séculiers et des fonctionnaires séculiers, et donc de l’extension de la *literacy* dans la société où il vit, d’autant plus s’il a exercé une activité de copiste<sup>199</sup>. L’étendue de son vocabulaire concernant les documents écrits est très grande : on trouve les termes *bille*, *breief*, *brevet*, *chartre*, *dede*, *feffement*, *lettre*, *parchemyn*, *pardoun*, *registre*, *testament*, *writ*<sup>200</sup>. En outre, il en connaît les modalités d’utilisation, comme en témoigne l’exemple suivant :

“A chartre is chalengeable bifore a chief justice :  
If fals Latyn be in that lettre, the lawe it impugneþ,  
Or peynted parentrelynarie, parcelles oveskipped”<sup>201</sup>.

Si nous restons dans le domaine de la pratique, il faut noter que Langland est au fait des personnages impliqués dans ce processus. Il évoque par exemple les clercs de la chancellerie (B prol. 91-6), les *officials* des évêques (B II 174), les notaires (B XX 271-72), les intendants

---

<sup>194</sup> *Song of the husbandman*, vers 37-39 : “Voici venir les bedeaux avec toute leur vantardise : ‘Prépare moi de l’argent pour la cire verte ; Tu es inscrit dans mon registre, que tu connais bien”.

<sup>195</sup> T. Turville-Petre, “English Quaint and Strange in ‘Ne mai no lewed lued’, dans *Individuality and Achievement in Medieval Poetry*, éd. O. S. Pickering, Cambridge, 1997, p. 73-83, p. 80 : “A more dispassionate reading of the poem will support the conclusion that a considerable distance between the ‘lewed’ speaker and ‘lerede’ audience is soon set up, despite the initial invitation to the reader to become implicated in the speaker’s ‘lewedness’. This is accomplished by undermining the position of the speaker, who himself becomes the focus for the satiric attack”.

<sup>196</sup> Cf. J. Scattergood, “The ‘Lewed’ and the ‘Lered’ : A Reading of *Satire on the Consistory Courts*”, dans *The Lost Tradition. Essays on Middle English Alliterative Poetry*, Dublin, 2000, p. 27-42.

<sup>197</sup> Voir ci-dessus, chapitre 3, p. 95-96.

<sup>198</sup> N. Orme, “Langland and Education”, *History of Education* 11, 1982, p. 251-66, p. 255-6.

<sup>199</sup> Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 61.

<sup>200</sup> Dans la version B, on trouve notamment *bille* (IV 47, XIII 247), *biquete* (VI 85), *brevet* (Pr 74, V 640), *chartre* (II 69, 79, XI 127, 303, 306), *dede* (II 113, 161), *feffement* (II 73), *parchemyn* (IX 38, XIV 93), *pardoun* (II 223, VII 3, XIII 252), *registre* (V 271, XX 271), *writ* (XVII 3, 17).

<sup>201</sup> *Piers Plowman* B, XI 303-306 : “La validité d’un document légal peut être contestée devant les hautes cours ; si sa rédaction comporte des expressions latines erronées, la loi le remettra en question, de même que si le texte contient des charges entre les lignes, ou s’il en manque des passages”.



des seigneurs (B IX 38-40). Son poème reflète bien l'extension de la *literacy*, comme l'a définie Michael Clanchy<sup>202</sup>.

Langland utilise certains documents dans la structure même de son poème : la charte de *Mede* du passus II, le pardon de *Truthe* au passus VII ou encore les lettres patentes au passus XVII :

“I am Spes, a spie, quod he, and spire after a knyght  
That took me a maundement upon the mount of Synay  
To rule alle reames therewith- I bere the writ here”.  
“Is it asseled ? I seide. May men see thi lettres ?”  
“Nay, he seide, I seke hym that hath the seel to kepe  
And that is cros and Cristendom, and Crist theron to honge.  
And whan it is asseled so, I woot wel the sothe  
That Luciferis lordshipe laste shal no lenger”<sup>203</sup>.

Selon Emily Steiner, ces documents font métaphoriquement référence au salut et sont des éléments-clés de l'appréhension du poète<sup>204</sup>.

Cela ne va pas sans soulever des questions ; à plusieurs reprises, on constate en effet que Langland semble méfiant par rapport aux outils de la *literacy*, comme dans la confession de Convoitise (passus V, vers 194-210) où l'apprentissage de la fraude est symbolisé par celui de la lecture. Cependant, cette méfiance est relative. Elle est d'abord liée aux abus dont elle peut être l'objet<sup>205</sup>.

La dernière partie de *Mum and the Sothsegger* constitue peut-être un paroxysme en la matière. Elle est structurée autour de documents de la pratique trouvés dans un sac de livres volés à *Mum* :

There is a quayer of quitances of quethyn goodes (1348)  
There is a volume of visitacion of viftene leves (1353)  
There is a rolle of religion , how thay thaire rentz hadde (1364)

---

202 M. Clanchy, *From Memory to Written Record*, Londres, 1979. Ce ne sont quelques exemples, mais cette prégnance de l'écrit est largement apparue dans les chapitres précédents.

203 *Piers Plowman* B, XVII 1-8 : “Je suis *Spes*, dit-il, un espion envoyé à la recherche d'un chevalier : celui qui m'a donné commandement sur le Mont Sinaï, m'autorisant à régir tous les royaumes que citent ses ordres. J'ai ce document sur moi'. 'Est-il scellé ? demandai-je. Les hommes ont-ils le droit de voir cette lettre ?' 'Non, il n'est pas scellé, dit-il. Je cherche celui qui a la charge du sceau - lequel est la croix de la foi chrétienne, avec le Christ pendant dessus. Et quand le document aura été scellé ainsi, je sais avec certitude que la domination de Lucifer prendra fin'. Margaret Aston note que ce phénomène était courant (“Devotional literacy”, *op. cit.*, p. 104).

204 E. Steiner, “Langland's Documents”, *YLS* 14, 2000, p. 95-115, p. 95 : “This paper... makes a case for Langland's documents – Meed's charter, Truth's pardon, Hawkyng's acquittances, Moses's 'maundement' and Peace's patent – as keys to the poem's unfolding (and its readers' apprehension) of salvation history... Langland, in borrowing creatively from this vast discourse, presents salvation history simultaneously as an archive and as a coherent progression of legal documents”.

205 Cf. W. Scase, “Writing and the Plowman : Langland and literacy”, *YLS* 9, p. 121-39, p. 126. Elle note que “many of the images belong to suspect legal and administrative applications of literacy, to the uses of writing associated with the disposition of rights and property and wordly affairs”. Cependant, il nous semble y avoir davantage une critique des pratiques liées à l'écrit que de la nature de ce dernier.

Yit is there a paire of pamphilettz of prelatz of the royaulme (1370)  
 Yit is there a copie for comunes of culmes foure and twenty (1388)  
 There is a scrowe for squyers that a-square walken (1489)  
 There is a writte of high wil y-write al newe (1498)  
 There is a raggeman rolle that ragenelle hymself (1565)  
 Yit is there a forelle that i forgate that frayed is a lite (1586)  
 There is a librarie of lordes that losen ofte thaym-self (1626)  
 There is a copie of couetise , how conscience is revled (1683)  
 There is a title of testamentz that I tolde neuer (1697)  
 Yit is there a poynt of prophecie how the people construeth (1723)  
 Yit sawe I there a cedula soutelly indited (1734)<sup>206</sup>.

Dans ce poème, le vocabulaire de l'écrit est intégré au point que les documents de la pratique constituent une référence pour un poème dans le cadre de la quête du bon gouvernement. Franck Grady va plus loin et suggère que l'auteur cherche ainsi à faire de son poème un document de référence, ayant valeur juridique<sup>207</sup>.

#### • *L'écriture de la poésie.*

Pourquoi écrire de la poésie ? Pourquoi avoir choisi ce vecteur si particulier de transmission ? Il ne s'agit pas ici de se pencher sur le message que nos auteurs ont voulu faire passer – même s'il y a un lien intime entre la forme et le fond<sup>208</sup> – mais sur leur façonnement de l'écriture poétique, afin de comprendre le fonctionnement d'une forme de communication bien précise et l'influence qu'elle a pu avoir sur les transformations générales du système de communication.

---

206 *Mum and the Sothsegger* :

Il y a un paquet de quittances de biens légués ;  
 Il y a un volume de quinze pages de la visite épiscopale ;  
 Il y a un rôle sur les religieux, sur la manière dont ils ont leurs revenus ;  
 Il y a encore une paire de pamphlets sur les prélats du royaume ;  
 Il y a aussi un registre de 24 articles pour les communes ;  
 Il y a un rouleau pour les écuyers qui marchent au large ;  
 Il y a un *writ* de haute volonté récemment écrit ;  
 Il y a un document légal que Ragnel lui-même a fait ;  
 Il y a encore une couverture de livre, qui est un peu usée ;  
 Il y a [toute] une bibliothèque sur les seigneurs qui se détruisent souvent eux-mêmes ;  
 Il y a une copie sur Convoitise, sur la manière dont sa conscience est gouvernée ;  
 Il y a une section d'un testament que je n'ai jamais dite ;  
 Il y a encore le thème d'une prophétie sur la manière dont les gens interprètent ;  
 J'ai encore vu une annexe subtilement écrite avec de l'encre rouge...

207 Cf. F. Grady, "The Generation of 1399", dans *The Letter of the Law. Legal Practice and Literary Production in Medieval England*, éd. E. Steiner et C. Barrington, Ithaca et Londres, 2002, p. 202-229, p. 227 : "In this last scene, Mum is not just a satirical poem about satirical poems about contemporary conditions, a 'meta-complaint' ; it is a satirical poem about contemporary conditions that aspires to be a kind of satirical document about contemporary conditions. It seeks, in other words, a generically impossible state : Mum wants to be one of the 'books' in the bag, to be endowed with the documentary, legal, performative force of a writ or a roll or an acquittance".

208 Sur cette question, voir le chapitre 13.

Nos poètes s’inscrivent dans une tradition poétique bien établie, qu’elle soit didactique, divertissante ou satirique. En Angleterre, et ailleurs, la poésie est très employée pour transmettre un certain nombre de messages, par le biais d’une multitude de genres. En fait, l’utilisation du vers comme médium constituait le meilleur moyen d’atteindre son public<sup>209</sup>. Leith Spencer note, à propos de l’œuvre, en latin, de Robert de Gretham – un écrivain du XIII<sup>e</sup> siècle :

“Robert écrivait pour une noble qui avait une faiblesse pour les chansons de geste qu’il espérait éradiquer. Son choix d’un médium en vers peut donc raisonnablement être interprété comme une concession à ses goûts littéraires, et peut-être comparé avec l’utilisation semblable qu’a fait Nicholas Bozon de vers anglo-normands dans sa prédication”<sup>210</sup>.

La prose est réservée à certains domaines particuliers : certains ouvrages de la littérature mystique, comme le traité *The Cloud of Unknowing* (deuxième moitié du XIV<sup>e</sup> siècle), la littérature pratique (dans son sens le plus large – on peut ici se référer aux traductions de Trevisa, telle celle de l’encyclopédie de Bartholomé l’Anglais) et, au XV<sup>e</sup> siècle, la littérature politique, comme l’œuvre de Sir John Fortescue.

Dans ce contexte, l’utilisation du vers est essentielle car il est le médium le plus prisé par ce public que les poètes veulent toucher. Cependant, Langland exploite cette tradition et la dépasse. Sa poésie est allitérative, mais elle ne ressemble pas aux autres productions et en particulier aux *romances*. Ces derniers se situent dans un cadre littéraire bien défini, caractérisé notamment par un décor social dominé par la noblesse<sup>211</sup>. Il détourne donc ce style de son emploi habituel. Par ailleurs, il intègre d’autres genres littéraires traditionnels en les manipulant. Par exemple, Anne Middleton a identifié la chanson d’aventure comme une des sources formelles du prologue du poème. Mais Langland détourne le sens habituel de l’aventure<sup>212</sup>. De même, s’il utilise le genre satirique, ce n’est que pour dépasser ses

---

209 Cf. J. Burrow, *Medieval writers and their works*, Oxford, 1982, p. 17-20.

210 Spencer, “English Preaching...”, *op. cit.*, p. 151 : “Robert wrote for a noblewoman with a weakness, which he hoped to eradicate, for chansons de geste. His choice of a verse medium may therefore be reasonably interpreted as a concession to her reading taste, and may be compared with Nicholas Bozon’s use likewise of Anglo-Norman verse in preaching”.

211 J. Simpson, *Piers Plowman, An introduction to the B-Text*, Londres, 1990, p. 5-10. Encore, que nous l’avons vu, les choses soient plus complexes (voir ci-dessus, chapitre 1, p. 37-43).

212 A. Middleton, “The Audience and Public of *Piers Plowman*”, dans *Middle English Alliterative Poetry*, éd. D. Lawton, Cambridge, 1982, p. 101-23, p. 116 : “In Langland’s hands the chanson d’aventure as a pretext for vision and dialogue retains its ludic aspect, and as he extends it from a single episode to the generative principle of a long episodic narrative, the revelation of one adventure is retrospectively converted to the delusion or misapprehension of the next. The ‘progression’ in this procedure is not systematic, nor is it to Will’s profit, but is purchased to the audience’s benefit, at his expense”.

implications simplement critiques<sup>213</sup>. Ces détournements sont liés aux préoccupations de Langland et, en particulier, celles qui concernent la vérité<sup>214</sup>. Mais par la manipulation de ces techniques et de ces genres littéraires, Langland établit de nouveaux codes poétiques et, en fait, un nouveau mode de communication<sup>215</sup> ; il permet à ses lecteurs (ou auditeurs) de trouver leurs marques, mais pour mieux les déstabiliser. En cela, il contribue à la transformation de la perception de l'écrit.

En dehors des objectifs esthétiques qui ne sont pas l'objet de ce travail, cette manipulation de la poésie autorise la constitution de nouveaux codes de transmission aussi bien qu'une plus grande liberté. Il nous faut maintenant nous pencher sur des discours de nature orale.

#### L'ORAL.

La communication orale est très importante dans les poèmes et en particulier dans Langland. Cet élément a été bien mis en valeur par l'analyse factorielle générale<sup>216</sup>. L'étude lexicologique peut nous apporter des résultats significatifs. Nous mettrons ensuite l'accent sur trois éléments essentiels : le débat, le discours d'enseignement et la prédication. L'objectif est de voir comment ces différents discours sont perçus et transformés.

Les verbes exprimant l'action de la parole sont nombreux et surtout très fréquents. Dans la version B, se trouve *quod* {340}, troisième personne du singulier de *quathen*, *sayen* {292}, *tellen* {142}, *speken* {33} et *carpen* {23}<sup>217</sup>. Étant donné l'abondance de ces fréquences et après avoir effectué un travail préliminaire, nous ne présentons que l'étude de l'environnement thématique<sup>218</sup>.

**Quod** est toujours utilisé pour identifier le locuteur dans un discours direct. Sans surprise, ce sont des personnages et des pronoms qui constituent les plus fortes attirances : *I*, *Haukyn*, *Piers*, *Conscience*, *Repentaunce*, *Pacience*, *preest*, *Hunger*. Un parcours rapide des concordances fait apparaître pratiquement tous les locuteurs du poème. Par ailleurs, quelques

---

213 Cf. J. Simpson, *Piers Plowman, An introduction... op. cit.*, p. 129-32 et ci-dessous. On peut multiplier les exemples. David Aers par exemple, étudie celui de l'"allégorie des théologiens", autrement dit l'exégèse biblique et montre que là encore, Langland l'utilise en la détournant ("Reflections on the 'Allegory of the Theologians', Ideology and *Piers Plowman*", dans *idem* éd., *Medieval literature, criticism, ideology and history*, Brighton, 1986, p. 58-73.

214 Sur cette question, voir ci-dessous, chapitre 14, p. 558-566.

215 Il n'est par ailleurs pas le seul à avoir dévié des genres littéraires de leur utilisation habituelle, puisque Chaucer a également transformé tous les genres abordés dans les *Canterbury Tales*, comme les fabliaux, les romances..., mais dans une optique différente. Cf. L. D. Benson, *The Riverside Chaucer*, Oxford, 1987, p. 3-22.

216 Voir ci-dessus, introduction, p. 26-29.

217 Ces termes apparaissent presque tous en exergue dans l'analyse factorielle, du côté de *Piers*.

218 Annexe 3, p. 871-883

sujets de prédilection se dégagent, tels que *Dowel*, *Crist*, ou encore *Leaute*. Les verbes les plus fréquents sont *knelen* et *kennen*.

L'étude de *sayen*, employé aussi bien dans la narration que dans les discours directs, est plus fructueuse. Les attirances principales sont d'abord des termes se référant à la Bible : *Sauter* [17/24], *Salomon* [10/15], *David*, *Sapience*, *writ* et *book* (ces deux derniers termes ne se référant pas forcément aux Écritures<sup>219</sup>). La Bible, déjà très présente par le biais des citations, apparaît à nouveau comme le référent majeur du poème. Ce fait est encore plus perceptible que lorsque l'étude est effectuée en sens inverse<sup>220</sup>. Les Écritures apparaissent comme un vecteur de communication essentiel. Un deuxième point est la forte présence de *sothe* [27/58], complétée par *soothnesse* [4/5]. Il s'agit de dire la vérité<sup>221</sup>. En revanche, peu de locuteurs du poème sont associés à ce verbe, même si on retrouve la forte présence de la première personne. On note néanmoins la présence de *clergie*, ambivalent puisqu'il représente à la fois un locuteur et une notion.

Le verbe *tellen*, un peu moins fréquent, apporte un éclairage un peu différent, bien que les points communs soient nombreux. On retrouve l'insistance sur les termes portant sur la notion de vérité (*sothe*, *truthe*, *truly*) et de nombreux termes relevant de la communication proprement dite, orale ou écrite (*tale/s*, *text*, *writ*, *lettre* mais aussi *token/es* et *tonge*), ainsi que ceux qui relèvent de la Bible (*Scripture*, *Salomon*, *Sapience*), mais dans une proportion moins forte que pour *sayen*. *Trinite* et *Jesus* apparaissent également.

En ce qui concerne les verbes *speken* et *carpen*, beaucoup plus rares, il est difficile d'établir des axes dominants. Aucun terme ne ressort réellement, mais l'étude des associations montre les mêmes tendances que pour les verbes précédents.

D'autres verbes plus spécifiques méritent notre attention. *Callen* {53}, qui peut signifier nommer ou appeler, est, d'une part, appliqué au Christ (*conquerour*, *Jesus*, *cros*, *Crist*) et nous verrons que l'acte de le nommer est constitutif de la narration de sa vie<sup>222</sup>. *Name* se retrouve d'ailleurs en bonne place dans cet environnement. Il y a, d'autre part, une association aux élites avec *kyng* et *knyght*. Dans la première vision, le roi appelle souvent ses conseillers ou ses serviteurs. Enfin, il faut mentionner *witnesse* {62}. Ce terme apparaît soit sous forme de verbe {19}, soit sous forme de substantif {43} mais, dans ce cas, il est précédé de *beren* dans 29 cas et de *taken* à 4 reprises. On retrouve, là encore, les deux pôles principaux : la

---

219 Voir ci-dessus, chapitre 11, p. 412.

220 Voir ci-dessus, chapitre 11, p. 412.

221 Voir ci-dessous, chapitres 14, p. 558-566.

222 Voir ci-dessous, chapitre 14, p. 526-531.

Bible (*Luc, Bible, book, writ, Salomon*) et la vérité (*truthe*). La notion de faux témoignage est également présente.

Deux axes essentiels se dégagent de l'étude de ces différents verbes, à l'exception de *quod* : les différentes références à la Bible et à la notion de vérité (*sothe* et *truthe*). À côté de la transmission de la connaissance, pour laquelle nous avons remarqué l'importance de la Bible, ces observations indiquent que cette dernière imprègne le poème à tous les niveaux, ainsi que les concepts gravitant autour de la vérité. Nous y reviendrons en cinquième partie, dans l'étude des modalités du salut.

Dans les poèmes de la tradition, les verbes les plus fréquents sont *sayen* et *tellen*<sup>223</sup>. Ils apparaissent surtout dans le *Pierce the Ploughman's Crede* et dans *Mum*. Dans le premier, les associations de *sayen* {29} révèlent une forte présence du Christ [11], introduisant souvent une citation en anglais des Évangiles. Pour *tellen* {19}, les termes principaux sont *sothe* et *truthe*. Les deux grands domaines repérés dans l'étude de *Piers* réapparaissent dans ce poème. Dans *Mum*, *sayen* {38} est associé à *sothe* [13]<sup>224</sup>, tandis que le sujet le plus fréquent est la première personne. Les associations de *tellen* {33} sont plus variées : *truthe* [4], *text/es*, *tale/s*, *token/s*. Il en est de même pour les sujets. Parmi ces derniers, il faut noter la présence de plusieurs documents de nature écrite (*book, copie*). *Tellen* apparaît dans *Richard* {14} et là encore, *truthe* et *sothe* dominant.

Certains substantifs sont fréquents : ce sont essentiellement les mots *speche*, *tale/s* et *word/es*<sup>225</sup>. *Speche* se trouve surtout dans *Piers* {48}. Les associations sont souvent ambiguës. Si les personnages et les substantifs sont variés, les qualificatifs sont plus révélateurs. Le terme *faire* [4] est généralement positif, mais d'autres le sont beaucoup moins (*semblaunt, gynful, wikked, fikel, lowe*, mais aussi *lovely* ou *softe*). Cela est confirmé par l'environnement thématique.

*Tale/s* a des significations très variées (histoire, récit, sermon...), mais certaines d'entre elles sont négatives. Dans *Piers* {15+18}, nous trouvons des associations négatives, aussi bien pour les personnages (*bostere, disours*) que pour les substantifs (*gyle, harlotrie, losengerie*). Les qualificatifs sont à la fois positifs (*trewa* [2], *wise* [2]) et négatifs (*ydel*). Dans le *Crede* {3+3}, les associations sont surtout négatives (*glose, lecherie, wicked lif*). Ce terme est très

---

<sup>223</sup> Annexe 3, p. 875-876 et 878. Nous retournons à l'étude des associations.

<sup>224</sup> Sans compter les occurrences de *sothe-sigger*. Voir ci-dessous, chapitre 14, p. 562.

<sup>225</sup> Annexe 3, p. 883-889.

fréquent dans *Mum* {18+4}. Les associations sont très variées, mais nous trouvons pour les verbes une notion de détournement (*turnen* [2]).

*Word/es* enfin est le terme le plus général. Dans *Piers* {26+69}, les associations sont très variées. L'environnement thématique souligne le couple *wordes and werkes*, ainsi que les clercs et plusieurs verbes de la parole et de la connaissance. Dans *Mum* {13+26}, les deux pôles positif et négatif sont présents. Dans le *Crede* cependant {7+7}, la notion de détournement apparaît assez fortement (*bitrayen, turnen, bigilen* [2], *glosen*).

L'étude des substantifs révèle donc une ambivalence plus grande que celle des verbes. Le discours peut être faux et hypocrite.

\*\*\*\*\*

Dans les structures des poèmes, les discours sont très importants, en général sous forme de dialogue ou de débat. Après avoir évoqué ces derniers, nous envisagerons deux types spécifiques de discours, ceux qui relèvent de l'enseignement et de la prédication.

Le dialogue, qui se transforme souvent en débat, est constitutif de cette poésie<sup>226</sup>. Pour Anne Middleton, les épisodes successifs de *Piers* représentent des combats – combats qui se font par la parole. Cette structure serait liée au projet poétique de Langland, une manière de défendre la validité de sa poésie, ainsi qu'au problème de la validité de la connaissance<sup>227</sup>. De fait, les dialogues sont fondamentaux car ils constituent en grande partie l'action du poème. Au passus III, se situe le long débat entre *Conscience* et *Mede*. Cette dernière pouvait passer jusque-là pour ambiguë, encore que de nombreux indices avaient déjà montré que Langland la considérait négativement<sup>228</sup>. Dans ce débat houleux, *Mede* est rejetée par *Conscience* et cela constitue un des tournants du poème, même s'il faut encore un passus pour clore le procès de *Mede*. Un autre passage crucial est constitué par la dispute entre *Piers* et le prêtre au passus VII (vers 105-38) à propos du pardon accordé par *Truthe* (qui représente ici Dieu). Ce débat se termine par un changement d'orientation de la figure de *Piers*. Dans les deux cas, les dialogues jouent donc un rôle clé. Ce phénomène est encore plus flagrant dans le *Crede*, dans la mesure où le poème n'est constitué que de dialogues (encore que ceux-ci se transforment souvent en monologue), entre le narrateur et les frères, puis entre ce même narrateur et le laboureur.

---

<sup>226</sup> Voir ci-dessus, chapitre 1, p. 49.

<sup>227</sup> A. Middleton, "Narration and Invention of Experience : Episodic Form in *Piers Plowman*", dans *The Wisdom of poetry : Essays in Early English Literature in honour of M. Bloomfield*, éd. L. D. Benson et S. Wenzel, Kalamazoo, 1982, p. 81-122.

<sup>228</sup> Voir ci-dessus, chapitres 4, p. 161-167.

Enfin dans *Mum*, la parole est au cœur du poème : le narrateur est en quête du diseur de vérité. Mais elle soulève des problèmes. *Mum* est un personnage complexe, qui représente essentiellement la flatterie et l'hypocrisie du discours<sup>229</sup>. Dans la narration, il est opposé au diseur de vérité. Pourtant, plusieurs de ses affirmations sont en contradiction avec le reste de son discours et de son comportement. Dans sa troisième apparition (vers 713-66), il dénonce sa propre hypocrisie, tout en dissertant sur les dangers de dire la vérité. Les vers suivants sont révélateurs :

“For who hath sight of a showre that sharpely a-riseth,  
 And wil not caste hym to kepe with coryng abouue  
 Til hit droppe al a-doune and dung-wete hym make,  
 And esseke falle on his frende, in feith as me thenketh,  
 He is auctor of al the harme and th'ache  
 And so pruy to the peynes that his peeres induren.  
 And also in cuntrey hit is a comune speche  
 And is y-write in Latyne, lerne hit who-so wil :  
 The reason is qui tacet consentire videtur.  
 And who-so hayh in-sight of silde-couthe thingz,  
 Of synne or of shame or of shonde outhur,  
 And luste not to lette hit, but letteth hit forth passe  
 As clerz doon construe that knowen alle bokes,  
 He shal be demyd doer of the same deede”<sup>230</sup>.

Ce passage permet de saisir la complexité du problème : le discours est fondamental car c'est par lui que la vérité peut-être transmise, mais il est dangereux, soit parce qu'il est hypocrite, soit parce qu'il est mal interprété.

Dans tous les poèmes, les dialogues fonctionnent comme des éléments structurants et dynamiques pour l'avancement de l'action, mais ils ne sont jamais univoques.

Les discours d'enseignement sont souvent liés à ces dialogues, mais ils ont une fonction propre : ils montrent l'importance de la transmission de la connaissance par la parole. Les problèmes d'interrogation et de manipulation de ce type de transmission sont ici très développés. Dans la troisième vision de *Piers*, plusieurs figures représentant des catégories de l'esprit et des institutions font de tels discours. La plupart du temps, ceux-ci plongent *Will* dans un abîme de perplexité, pour ne pas dire plus :

---

<sup>229</sup> Voir ci-dessus, chapitre 5, p. 210-212.

<sup>230</sup> *Mum and the Sothsegger*, 737-750 : “Car celui qui a la vision d'une averse qui survient rapidement, et ne s'arrange pas pour se protéger par un abri avant que cela ne lui tombe dessus, le mouille, lui et ensuite ses amis, il me semble en vérité, qu'il est l'auteur du mal et de la douleur, et proche des peines que ses pairs endurent. Il y a également dans le pays une parole courante, écrite en latin, l'apprenne qui veut : la raison est *qui tacet consentire videtur*. Celui qui a la perception de choses extraordinaires [concernant] le péché, la honte ou la disgrâce, mais permet que cela arrive sans souhaiter l'empêcher, il sera jugé auteur de cette action comme les clercs qui connaissent tous les livres l'interprètent”.



“This is a long lesson, quod I, and litel am I the wiser !  
Where Dowel is or Dobet derkliche ye shewen”<sup>231</sup>.

Ces discours caractérisent le conflit posé entre l’institution et l’individu, déjà évoqués<sup>232</sup>. En ce sens, l’enjeu de pouvoir est très important :

“Le problème de la connaissance dans le poème exerce une pression sur sa forme quand elle est soulevée dans le champ de contention entre deux acteurs, pour lesquels la connaissance est le pouvoir”<sup>233</sup>.

Dans ce cas, il y a remise en cause du pouvoir absolu des institutions et c’est en utilisant leur propre discours que le poète y réussit. Langland emploie par exemple le discours technique des universitaires dans ce sens<sup>234</sup>. Mais cela constitue une arme à double tranchant, dans le sens où les poètes eux-mêmes peuvent tomber dans le piège du faux discours, comme le suggère la réflexion de l’auteur de *Mum* sur cette question.

La prédication constitue un troisième élément qui suscite également des interrogations. Elle est présente dans les poèmes – surtout dans *Piers Plowman* – de différentes manières. Tout d’abord, les allusions à son sujet sont assez nombreuses. Le verbe *prechen* apparaît fréquemment, très souvent en association avec le clergé, ce qui semble assez évident<sup>235</sup>. L’environnement thématique de *Piers* montre que toutes les catégories du clergé sont concernées. Les associations négatives sont importantes : il est reproché au clergé de ne pas suivre ce qu’il prêche<sup>236</sup>.

En même temps, la prédication apparaît comme un type de discours fondamental<sup>237</sup>. Langland l’utilise dans la structure même de son poème, directement et indirectement. Au début du passus V, *Reson* prononce un véritable sermon, d’ailleurs suivi d’une confession puis d’un pèlerinage – schéma traditionnel<sup>238</sup>. Ce sermon est un sermon idéal, fait par une autorité indiscutable. Il est opposé aux pratiques des membres du clergé, en particulier des ordres mendiants. Par ailleurs, Langland réutilise la structure des sermons à plusieurs reprises

---

231 *Piers Plowman* B, X 369-70 : “La leçon a été bien longue, dis-je, et je n’en suis guère plus instruit ! Où se trouvent Bien-Faire et Mieux-Faire, vous ne le montrez que de façon bien obscure”.

Dans le passage qui suit ces lignes, le narrateur s’interroge sur la prédestination et le rôle de la connaissance ; il considère alors ce dernier de manière négative.

232 Voir ci-dessus, chapitre 11, p. 432-434.

233 Middleton, “Narration and Invention...”, *op. cit.*, p. 106 : “The problem of knowledge in the poem exerts pressure on its form when it is raised on the field of contention between two actors, for whom knowledge is power”.

234 Voir ci-dessus, chapitre 11, p. 422-423.

235 Annexe 3, p. 889-890.

236 Voir ci-dessus, chapitre 7, p. 299-307.

237 Pour une critique de son détournement par les frères, voir ci-dessus, chapitre 9, p. 342-345.

238 Voir ci-dessus, chapitre 9, p. 331-336.

dans son poème. Selon John Alford, certaines de ses citations constituent des thèmes qui sont développés par la suite<sup>239</sup>. Selon Siegfried Wenzel, il y a également des similitudes dans les images utilisées<sup>240</sup>.

Dans ce cadre, une ambivalence est à l'œuvre, non pas à propos de la nature même de la prédication, mais de sa forme. Il faut ici évoquer la question des *exempla* et des paraboles. Dans *Pierce the Ploughman's Crede*, plusieurs passages font référence aux *exempla*, de manière fort critique :

“They ben but yugulers and iapers, of kynde...  
And byiapeth the folke with gestes of Rome”<sup>241</sup>. (v. 43 et 46)

“Now mot a frere studyen ans stumblen in tales,  
And leuen his matynes and no masse singen,  
And loken hem lesynges that liketh the puple,  
To purchasen him his pursfull to paye for the drynke”<sup>242</sup>.

Les termes employés sont négatifs, et en particulier le terme *tale*. Dans ces passages, l'auteur du *Crede* reprend une thématique résolument lollarde. En effet, selon Anne Hudson, “aucun sermon lollard ne contient de matériau en dehors de la Bible – aucune anecdote classique, aucune vie de saint, aucun *exemplum* moral”<sup>243</sup>. La raison en est que les Lollards considéraient ces ajouts comme des facteurs de tromperie ; les passages du *Crede* le montrent bien ainsi.

Dans *Piers Plowman*, la situation est, comme toujours, plus complexe. Langland utilise à plusieurs reprises des *exempla* et des paraboles dans son poème. Les *exempla* sont surtout bibliques ; les principaux sont l'histoire des faux prêtres dans le prologue de la version C (vers 95-124) tirée du premier livre des Rois (1-4), l'histoire de Lot au passus I (B I 23-42) et l'histoire de Saul aux vers 259-79 du passus III (d'ailleurs réinterprétée par Langland). L'*exemplum* non-biblique le plus célèbre du poème est la fable des rats et des souris (B, prol. 146-210), couramment utilisée en Angleterre au XIV<sup>e</sup> siècle<sup>244</sup>. Le poète refuse d'en donner

---

239 Voir ci-dessus, chapitre 11, p. 412-413.

240 Il note par exemple que le vers latin : *Precepta regis sunt nobis vincula legis* (B. Prol. 145) apparaît dans la *Summa* que Richard de Wetheringsette composa au début du XIII<sup>e</sup> pour le clergé paroissial. Autre exemple, la métaphore du Christ nourrice de l'humanité (B. XI-121) se retrouve dans le *Fasciculus morum* (V.7, fol. 124) (“The Sermons”, dans *A Companion to Piers Plowman*, éd. J. Alford, Berkeley, 1988, p. 155-172, p. 161-62).

241 *Pierce the Ploughman's Crede*, 43-46 : “Ce sont des parasites et des fourbes par nature... ils trompent les gens avec des gestes de Rome”.

242 Ibid., 591-94 : “Mais désormais plus d'un frère étudie et erre dans les histoires, abandonne ses matines, ne chante pas la messe et recherche des mensonges qui plaisent au peuple, afin de remplir sa bourse et payer à boire”.

243 A. Hudson, *The Premature reformation*, op. cit., p. 270 : “no lollard sermon contains any story material from outside the Bible – no classical anecdote, no pious saint's life story, no moral *exemplum*”.

244 Voir ci-dessus, chapitre 5, p. 227-228.

une interprétation, alors qu'un *exemplum* doit être compris. Surtout, deux paraboles de la version B sont très ambiguës. Au passus VIII, les deux frères mineurs que rencontre le narrateur lui content la parabole suivante :

“Lat brynge a man in a boot amydde a brode watre :  
The wynd and the water and the waggyng of the boot  
Maketh the man many tyme to falle and to stonde.  
For stonde he never so stif, he stumbleth if he meve –  
Ac yet is he saaf and sound, and so hym bihoveth ;  
For if he ne arise the rather and raughte to the steere,  
The wynd wolde with the water the boot overthrowe,  
And thanne were his lif lost thorough lachesse of hymselfe.  
Right thus it fareth, quod the frere, by folk here on erthe.  
The water is likned to the world, that wanyeth and wexeth ;  
The goodes of this grounde arn lik the grete wawes  
That as wyndes and wedres walweth aboute ;  
The boot is likned to oure body that brotel is of kynde,  
That thorough the fend and the flessch and the frele worlde  
Synneth the sadde man seven sithes a day  
Ac dedly synne doth he noght, for Dowel hym kepeth,  
And that is charite the champion, chief help ayein synne,  
For he strengtheth man to stonde, and steereth mannes soule,  
That, though thi body bowe as boot dooth in the watre,  
Ay is thi soule saaf but thow thiselve wole  
Folwe thi flessch and the fend after,  
Do a deedly synne and drenche so thiselve.  
God wole suffre wel thi sleuthe, if thiself liketh;  
For he yaf thee to yeresyyve to yeme wel thiselve  
And that is wit and free will, to every wight a porcion,  
To fleyng foweles, to fisshes and to beestes ;  
Ac man hath moost therof, and moost is to blame  
Bul if he werche wel therwith, as Dowel hym techeth”<sup>245</sup>.

---

245 *Piers Plowman* B, VIII 30-57 : “Un homme se trouve dans un bateau en haute mer. Le vent, l’eau et le balancement du bateau le font tantôt tomber, tantôt se relever. La raison est que, aussi fermement qu’il essaye de se tenir debout, il perd pied aussitôt qu’il bouge. Mais pourtant, il reste sain et sauf – comme il se doit. Car s’il se lève brutalement et saisit trop brutalement la barre, la force combinée du vent et de l’eau feront chavirer le bateau et la vie de l’homme sera perdue par sa propre faute. Adoncques, continua-t-il, cela se passe exactement de la même façon pour les hommes ici-bas. L’eau est une image de la prospérité terrestre, avec tous ses hauts et ses bas. Les biens matériels sont comme les grosses vagues agitées par le vent et la tempête. Le bateau est comme notre corps, dont la fragilité est l’essence même. Par conséquent, sous l’influence du démon et de la chair et de l’inconstance du monde, même le juste succombe au péché sept fois par jour. Mais ce ne sont pas des péchés mortels qu’il commet, car il est protégé par Bien-Faire et Charité est son champion, notre principal soutien contre le péché. Il est celui qui donne à l’homme l’énergie de se lever et il gouverne l’âme humaine. Par là donc, bien que ton corps puisse sombrer aussi bas qu’un bateau dans l’eau, ton âme reste toujours sauve ; à moins que tu ne suives toi-même délibérément l’appel de la chair – et, après cela, du démon – et ne commettes un péché mortel et, ainsi, ne te noies. Si c’est ce que tu veux, Dieu tolérera volontiers ta paresse morale. Car il t’a donné pour étrennes le pouvoir de gouverner ta propre vie – et une part d’intelligence et de libre arbitre à chaque créature, y compris aux oiseaux dans les airs, aux poissons et aux animaux. Mais c’est l’homme qui possède cela au plus haut degré et c’est donc lui le plus blâmable s’il échoue à bien agir, comme Bien-Faire l’en instruit”.

Cette parabole illustre la capacité des frères à dégager des arguments spécieux pour leurs propres fins : montrer que Bien-Faire se tient toujours avec eux, et que le péché véniel ne porte pas vraiment à conséquence<sup>246</sup>. Elle pose certes la question cruciale de l'accès au salut alors que le péché est inévitable. Mais elle le fait de manière inacceptable : *Will* avoue ne rien y comprendre.

Un autre exemple d'utilisation ambiguë de la parabole se trouve dans la bouche d'*Ymaginatif* (XII, 161-69). Ces ambivalences mettent en cause l'intégrité de ceux qui exposent les paraboles. Dans la version C, la parabole de *Rechelesness* sur le marchand et le messager, soulève les mêmes doutes<sup>247</sup>.

Dans les poèmes, la prédication est vue comme une partie intégrante du paysage contemporain de la diffusion de la parole. Bien des éléments déjà notés pour d'autres types de discours (écrits ou oraux) sont à l'œuvre : une ambivalence certaine, non sur la nature du discours, mais sur ses formes ; la transformation de l'outil "sermon" pour dépasser sa fonction traditionnelle, en interrogeant sa validité et en le réinvestissant d'un objectif nouveau.

\*\*\*\*\*

De nombreux éléments suggèrent que les différents types de discours sont souvent chargés, pour les poètes, d'ambivalence. En corollaire, certains points d'ancrage fondamentaux apparaissent. La référence à la Bible est essentielle dans *Piers Plowman* et dans *Pierce the Ploughman's Crede* (pour ce dernier, c'est surtout d'Évangiles dont il est question), tandis que la notion de vérité et de fidélité apparaît dans tous les poèmes de la fin de la période. Surtout, les poètes cherchent à reprendre ces différents discours en les transformant et en agissant ainsi sur leurs lecteurs. Nous pouvons nous demander si ces éléments sont mis en exergue par d'autres biais.

## 2. *La communication non verbale.*

En dehors de la parole et de l'écrit, d'autres éléments sont constitutifs du système de communication. Sans viser à l'exhaustivité, nous nous concentrerons sur trois thèmes, l'espace, les gestes et l'apparence<sup>248</sup>. Le premier de ces thèmes est la disposition dans un espace symbolique, important dans *Piers Plowman*, mais aussi dans *Mum* et dans

---

<sup>246</sup> Sur cette question, voir ci-dessous, chapitre 14, p. 521-522.

<sup>247</sup> Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 151-152.

<sup>248</sup> Dans le poème de Langland, il faut également mentionner l'exemple de la musique, qui n'apparaît pas seulement sur le plan liturgique, même si celui-ci est essentiel. Voir par exemple la fin des passus V et XVIII.

Wynnere<sup>249</sup>. Dans *Piers*, l'élément le plus évident de cette disposition se situe dans le prologue et le passus I. La structure de la société est, en effet, envisagée en ces termes :

Thanne gan I meten a merveillous swevene –  
That I was in a wildernesse, wiste I nevere where.  
Ac as I biheeld into the eest an heigh to the sonne,  
I seigh a tour on a toft trieliche ymaked,  
A deep dale bynethe, a dongeon therinne  
With depe diches and derke and dredfulle of sighte.  
A fair feeld ful of folk fond I ther bitwene –  
Of alle manere of men, the meene and the riche,  
Werchyng and wandrynge as the world asketh<sup>250</sup>.

Cette disposition du champ entouré par les deux châteaux a souvent été étudiée dans le cadre d'une représentation féodale de la société par Langland, mais plus généralement, elle peut être interprétée en termes d'espace symbolique ; l'opposition entre le désert (*wildernesse*) et la civilisation peut être dégagée<sup>251</sup>. D'autres indices suggèrent l'attachement de Langland à cette symbolique. L'image du champ est réutilisée au passus VI, lorsque le pèlerinage vers *Truthe* initié par *Piers* se transforme en culture d'un lopin, dont la dimension de ce dernier est précisée (un demi-acre, vers 4). Au passus XIX, l'imagerie agricole est étendue, puisque la description de la construction de l'Eglise, *Unite*, fait apparaître cette dernière comme une grange (vers 319-330)<sup>252</sup>. L'image du château est employée à plusieurs reprises. À la fin du passus V, *Piers* décrit le château de *Truthe* (vers 585-629) et au début du passus IX, *Wit* présente le château de *Kynde* (vers 1-52), qui s'avère être une image de l'homme.

Dans un autre registre, des indications spatiales sont parfois données pour atteindre certaines personnifications. À la fin du passus V, *Piers* indique le chemin pour trouver le château de *Truthe* :

“Ac if ye wilneth to wende wel, this is the wey thider :  
Ye moten go thorough Mekenesse, bothe men and wyves,

---

<sup>249</sup> Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval*, op. cit., p. 106-115. Je m'intéresse ici à la disposition spatiale symbolique plus qu'à la visualisation précise de cet espace. Langland est parfois comparé, défavorablement, avec d'autres poètes, en particulier Chaucer, pour son manque de description en trois dimensions, autrement dit pour la déficience de son art visuel (R. Woolf, “Some Non-Medieval Qualities of *Piers Plowman*”, *Essays in Criticism* 12, 1962, p. 111-125, p. 115). Cela a cependant été contesté par David Benson dans son article, “*Piers Plowman* and Parish Wall Paintings”, *YLS* 11, 1997, p. 1-38. Il note par exemple que le processus de visualisation dans *Piers* ressemble à celui des peintures murales : l'attention est portée davantage sur les figures ou les groupes de figures, comme d'ailleurs dans le Douce 104 (p. 29).

<sup>250</sup> *Piers Plowman* B, prol. 11-19 : “Alors vint à moi un rêve extraordinaire. Il semblait que j'étais dans un lieu désert, sans notion de l'endroit où cela pouvait être. Mais comme je regardais vers l'Est, et haut vers le soleil, je vis une tour sur une petite colline, élégamment construite, et en dessous, une immense vallée profonde contenant un donjon, avec de profonds et noirs fossés, terrifiants à voir. Entre les deux, je distinguai un beau champ, plein de toutes sortes de gens, humbles et riches, travaillant et vaquant, ainsi que le requiert la vie en ce monde”.

<sup>251</sup> Cette opposition est cependant brouillée par le fait que l'auteur la situe dans un rêve.

<sup>252</sup> Cf. O. Hill, *The Manor, the Plowman, and the Shepherd, Agrarian Themes and Imagery in Late Medieval and Early Renaissance English Literature*, Londres et Toronto, 1993, p. 64 et suiv.

Til ye come into Conscience, that Crist wite the sothe,  
 That ye loven Oure Lord God levest of alle thynges,  
 And thanne youre neghebores next in none wise apeire  
 Otherwise than thow woldest hii wroughte to thiselve.  
 And so boweth forth by a brook, 'Beth-buxom-of-speche',  
 Forto ye fynden a ford, 'Youre-fadres-honoureth' :  
*Honora patrem et matrem....*  
 Wadeth in that water and wassheth yow wel there  
 And ye shul lepe the lightloker al youre lif tyme.  
 And so shaltow se 'Swere-noght-but-if-it-be-for-nede  
 And-nameliche-on-ydel-the-name-of-God-Almyghty'.  
 Thanne shaltow come by a croft, but come thow noght therinne :  
 The croft hatte 'Coveite-noght-mennes-catel-ne-hire-wyves-  
 Ne-noon-of-hire-servaunts-that-noyen-hem-myghte'.  
 Loke thow breke no bowes there but if it be thyn owene.  
 Two stokkes ther stondeth, ac stynte thow noght there :  
 Thei highte 'Stele-noght' and 'Sle-noght' – strik forth by bothe,  
 And leve hem on thi lift half and loke noght thereafter,  
 And hold wel thyn haliday heighe til even.  
 Thanne shaltow blenche at a bergh, 'Bere-no-fals-witnesse';  
 He is frythed in with floryns and othere fees manye :  
 Loke thow plukke no plaunte there, for peril of thi soule.  
 Thanne shalt thow see 'Seye-sooth-so-it-be-to-doone  
 In-no-manere-ellis-noght-for-no-mannes-biddyng'.  
 Thanne shaltow come to a court as cler as the sonne”253.

Ce parcours forme une remarquable synthèse des enseignements chrétiens majeurs : on note la référence au baptême (568) et le développement fait sur les deux commandements du Christ (Math 22 : 37-39) et sur les commandements du décalogue (Exode 20). Ce chemin est avant tout intérieur ; il doit être fait d'humilité, qui apparaît en premier lieu. Mais le poète insiste également sur la parole vraie : les vers 583-584 semblent traités comme un commandement. C'est un parcours très pédagogique, même s'il n'est pas compris par tout le

---

253 *Piers Plowman* B, V 560-85 : “Mais si vous voulez réellement y aller, voici le chemin à prendre. Vous devez voyager, hommes et femmes à la fois, à travers Humilité, jusqu'à ce que vous arriviez à Conscience : là, le Christ peut savoir de manière sûre que vous aimez le Seigneur notre Dieu par-dessus tout. Ensuite, vous devez vous retenir de nuire à vos proches de quelque manière que ce soit : vous devez les traiter exactement comme vous aimeriez qu'ils vous traitent. Après cela, continuez votre chemin, suivant un cours d'eau nommé 'Parle-en-bonnes-paroles', jusqu'à ce que vous arriviez au gué appelé 'Honore-tes-parents' : *Honora patrem et mater....* Là, entrez dans l'eau et lavez-vous soigneusement ; alors, vous irez d'un pas plus léger pour le reste de votre vie. Et ainsi, vous verrez un lieu appelé 'Tu-ne-jureras-jamais-sans-besoin-et-tu-n'invoqueras-pas-le-nom-sacré-de-Dieu-en-vain'. Ensuite, vous arriverez à un petit champ, dans lequel vous ne devez pas entrer. Son nom est 'Tu-ne-convoiteras-pas-l'argent-des-hommes-ou-leurs-femmes-et-tu-ne-causeras-aucun-tort-à-leurs-serviteurs'. Prenez soin de ne casser aucune branche d'aucun arbre, à l'exception de vôtres. Deux souches d'arbres se trouvent là ; mais ne vous y arrêtez pas. Elles s'appellent 'Tu-ne-voleras-point' et 'Tu-ne-tueras-point'. Laissez-les sur votre gauche, et ne jetez pas de regard en arrière vers elles ; observez correctement tous les jours fériés, jusqu'au soir. Ensuite, vous devez vous écarter d'une colline appelée 'Tu-ne-porteras-pas-de-faux-témoignages'. Elle est entourée de pièces d'argent et de divers autres moyens de paiements ; mais ne cueillez rien de ce qui pousse là – cela pourrait vous coûter votre âme ! Puis vous verrez un lieu appelé 'Ne-dis-que-la-vérité-et-accomplis-ce-que-tu-dis-même-si-quelqu'un-te-pousse-à-faire-autrement'. Et alors, vous arriverez à un château aussi brillant que le soleil”.

monde, comme le font remarquer les derniers vers du passus (vers 630-42). Au passus X, *Studie* explique dans la même veine comment faire pour rejoindre *Clergie* et *Scripture* :

“Aske the heighe wey, quod she, hennes to Suffre-  
Bothe-wele-and-wo, if that thow wolt lerne ;  
And ryd forth by richesse, ac rest thow noght therinne,  
For if thow couplest thee therwith to Clergie comestow nevere.  
And also the likerouse launde that Lecherie hatte  
Leve hym on thi left half a large myle or moore,  
Til thow come to a court. Kepe-wel-thi-tunge-  
Fro-lesynges-and-lither-speche-and-likerouse-drynkes.  
Thanne shaltow se Sobretee and Simpletee-of-speche,  
That ech wight be in wille his wit thee to shewe ;  
And thus shaltow come to Clergie, that kan manye thynges”<sup>254</sup>.

Ce chemin évoque une vie d’étudiant exemplaire<sup>255</sup>. Ce sont bien des vices d’étudiants qui sont mis en exergue, ainsi que les vertus qui leur sont nécessaires, axées sur la parole et l’apprentissage.

Au-delà du jeu allégorique, l’espace symbolique apparaît très fortement dans le poème de Langland.

Dans *Mum*, le diseur de vérité est souvent intégré dans un espace donné, la chambre ou la grande salle des seigneurs, pour illustrer son exclusion :

Hit is a sothe-sigger that seilde is y-seye  
To be cherissid of chief in chambre or in halle...<sup>256</sup>.  
Hit is the holsemyst hyne for halle and for chambre...<sup>257</sup>.

Lors de la description du banquet donné par le maire, le narrateur finit par le retrouver dans une soupente, puis dans la rue (vers 837-47). Plus généralement, il y a de nombreuses indications de lieux dans le poème. L’auteur, avant de rencontrer les différentes catégories de la société, clercs et laïcs, décrit très souvent, ou au moins mentionne, les lieux où il les rencontre :

I was wilful of wil and wandrid aboute ,  
Til I came to Cambrigge couthe I not stynte,  
To Oxenford and Orleance and many other places...<sup>258</sup>

---

<sup>254</sup> *Piers Plowman* B, X 159-168 : “Demande la route principale, dit-elle, qui mène d’ici à Expérience-de-Tristesse-et-de-Joie - si tu désires réellement apprendre. Passe Richesse, mais ne t’y arrête pas car si tu t’associes avec [Richesse], tu n’arriveras jamais chez Savoir. De même, tu dois laisser sur ta gauche, à un bon mile, ou davantage, de distance, cette plaine lubrique appelée Luxure. Puis, tu arriveras à un manoir appelé Gardez-votre-Langue-des-Mensonges-et-du-Langage-ordurier-et-de-la-Boisson. Ensuite, tu apercevras Sobriété et Simplicité-de-langage, où tous les gens que tu rencontreras sont ouverts et francs. Et ainsi tu arriveras à Savoir, qui sait beaucoup de choses”.

<sup>255</sup> Simpson, *An Introduction*, *op. cit.*, p. 104-5.

<sup>256</sup> *Mum and the Sothsegger*, 38-9 : “Si vous voulez savoir comment l’homme est appelé, c’est un diseur de vérité - on le voit rarement ; peu de grands le tiennent en honneur dans la chambre ou le hall”.

<sup>257</sup> *Ibid*, 1209 : “C’est le serviteur le plus salubre pour le hall et pour la chambre...”

Thenne passid I to priories and personages many,  
To abbeys of augustyn and many hooly places...259

Thenne raughte I fro religion , redelees of wittes,  
And caried to closes and cathedrale churches...260

Bien sûr, la structure générale du poème est constituée par la quête du narrateur, mais contrairement à d'autres poèmes, comme *The Simonie*, qui se contente généralement d'énumérer les différentes catégories, il y a dans *Mum* un ancrage constant dans l'espace et les lieux, bien mis en exergue dans l'analyse factorielle<sup>261</sup>.

Dans *Pierce the Ploughman's Crede*, le narrateur rencontre les frères dans des tavernes et des couvents somptueux, et nous avons vu combien la description de ce dernier constituait une stratégie de dénigrement littéraire<sup>262</sup>. Mais cet espace de richesse et de stupre est ensuite opposé à l'espace du champ du laboureur, pauvre et incitant à la résignation (vers 420-441). L'opposition est semblable à celle de *Mum*.

Dans *Wynner and Wastoure*, l'espace est structuré autour de la représentation d'un tournoi, comme l'a montré Juliet Vale<sup>263</sup>. Le jeu oppositionnel est de nature différente, car cette symbolisation de l'idéologie chevaleresque est remise en cause dans la suite du poème, comme nous le verrons pour la question des apparences.

La disposition spatiale est utilisée, au-delà des considérations esthétiques, pour communiquer des thèmes chers aux poètes. Dans *Piers Plowman*, l'instruction constitue un de ces thèmes importants, mais dans les derniers textes, c'est la rhétorique de l'exclusion qui domine. L'opposition entre les hommes sincères et bons, d'une part, et les mauvais de l'autre, est aussi affirmée en termes spatiaux.

\*\*\*\*\*

Les gestes et les regards constituent un pan fondamental de la communication non verbale. Dans un récent article sur ce thème, John Burrow a montré qu'ils formaient des

---

258 *Mum and the Sothsegger*, 321-3 : "J'étais plein de volonté et me promenais, et je ne pus m'arrêter jusqu'à ce que j'arrive à Cambridge, Oxford, Orléans et dans bien d'autres lieux".

259 *Ibid.*, 536-7 : "Je me rendis alors dans de nombreux prieurés et cures, dans les abbayes des Augustins et de nombreuses places saintes..."

260 *Ibid.*, 553-4 : "Je quittai alors les religieux, hors de mes sens, et voyageai vers les enclos canoniaux et les églises cathédrales..."

261 Voir ci-dessus, introduction, p. 26-29.

262 Voir ci-dessus, chapitre 8, p. 366-367.

263 J. Vale, *Edward III and Chivalry: Chivalric Society and its Context 1270-1350*. Cambridge: The Boydell Press, 1982, p. 74 et suiv.



éléments importants du poème de Langland (et en particulier de la version B)<sup>264</sup>. Il oppose les regards, d'ordre informel, et les gestes, plus cérémoniels. Mais nous pouvons réfléchir à ce thème par rapport aux axes définis par Jean-Claude Schmitt, dans son ouvrage, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*<sup>265</sup>. Celui-ci distingue le thème du geste comme expression des mouvements intérieurs de l'âme, la signification des gestes en fonction de la communication et le "faire". Nous nous intéresserons surtout aux deux premiers éléments, en nous penchant également sur la distinction entre geste (*gestus*) et gesticulation (*gesta*)<sup>266</sup>.

Dans le domaine du regard et de la vision, l'étude lexicologique de *eighes* {32}, *see* {68} et *looken* dans le sens de regarder {42}<sup>267</sup> fait apparaître trois éléments principaux. En premier lieu, la vision en elle-même est importante, surtout celle du narrateur. Celle-ci se fait bien dans le cadre du rêve (*see* est associé à *slepen* [5]). Elle est axée sur les merveilles et les étrangetés de la nature (par exemple, *selkouthes* [3], *sonne* [2] pour le verbe *see*). Nous reviendrons sur cet élément. Deuxièmement, les larmes sont très fréquentes. *Eighes* est associé à *wepen* [4], *wateren* et *water* [6] ; *loken* à *water* [2]. Enfin, le verbe *see* est employé en association fréquente avec *sayen* [9] et parfois comme synonyme de ce terme (*Bible* [2], *Memento*, *sermon* sont des compléments d'objet indirect). Nous retrouvons les deux axes définis à propos des verbes de la communication. Les larmes sont souvent associées au repentir : ce sont les larmes d'*Haukyn* à la fin du passus XIV (vers 320-332) ou celles qui sont provoquées par *Repentaunce* au début du passus V (vers 60-62), dans le cadre de la confession. Ce sont aussi des larmes de compassion, comme celles que verse le Christ au passus XVI (vers 115-118)<sup>268</sup>.

Mais la vision et le regard sont aussi des actes de communication. En dehors des associations à *sayen*, plusieurs épisodes, décortiqués par John Burrow, suggèrent combien Langland était au fait de certaines conventions qu'il reprend pour renforcer son propos. L'échange de clin d'œil entre *Mede* et les hommes de lois au passus IV (vers 152-5), qui montre la connivence des corrompus, est à cet égard éclairant, de même que, en sens inverse, celui qui intervient au passus XIII (vers 111-112), aux dépens du docteur, entre *Patience*, le narrateur et *Conscience*. Ces regards ne sont pas toujours faciles à interpréter, comme celui que lance *Leaute* au narrateur pour l'avertir des dangers d'une critique mal placée (XI 84-5).

---

<sup>264</sup> J. A. Burrow, "Gestures and Looks in *Piers Plowman*", *YLS* 14, 2000, p. 75-83.

<sup>265</sup> J. C. Schmitt, *La raison des gestes*, *op. cit.*

<sup>266</sup> *Ibid*, p. 25-27 et 30.

<sup>267</sup> Annexe 3, p. 891-893.

<sup>268</sup> Voir ci-dessous, chapitre 14, p. 529. Sur les larmes, cf. P. Nagy, *Le don des larmes au Moyen Age*, Paris, 2000, notamment p. 263 et suivantes.

En ce qui concerne les gestes, les plus fréquents sont ceux de l'agenouillement, mis en scène à deux reprises. Au passus III, *Conscience* s'agenouille devant le roi. Ce geste conventionnel prend une autre dimension lorsqu'il est mis en regard de l'opposition de *Conscience* au roi sur la question de *Mede*. Il apparaît alors dans la position du conseiller idéal, humble mais intransigeant. Au passus XIX, le verbe *kneelen* apparaît très fréquemment dans la narration du Christ. Ce geste est à replacer dans un schéma beaucoup plus vaste, celui de la double trame liturgique et narrative du passus, comme l'a montré James Waldron<sup>269</sup>. Dans les deux cas, la dimension communicationnelle est très importante, même et surtout parce qu'elle souligne des éléments non-dits du texte. Elle est bien exprimée dans l'un des rares passages où est mis en scène un baiser, celui de la réconciliation des quatre filles de Dieu au passus XVIII :

“And lete no peple, quod Pees, parceyve that we chidde ;  
 For impossible is no thyng to Hym that is almyghty”.  
 “Thow seist sooth, seide Rightwisnesse, and reverentliche hire kiste,  
 Pees, and Pees hire, *per secula seculorum*.  
*Misericordia et Veritas obviaverunt sibi : iusticia et Pax osculate sunt*.  
 Truthe trumpede tho and song *Te Deum laudamus* ;  
 And thanne lutede Love in a loud note,  
*Ecce quam bonum et quam iocundum...*  
 Til the day dawed thise damyseles carolden,  
 That men rongen to the resurexion<sup>270</sup>.

De même, l'opposition entre geste et gesticulation est utile pour envisager le célèbre mouvement de rage de *Piers* au passus VII, lorsque celui-ci déchire le pardon (vers 115-117). Le geste de rage (*tene*, qui s'oppose à *wrathe* dans ce cas précis), apparaît aux yeux du prêtre comme une véritable gesticulation. Mais pour *Piers*, c'est au contraire un geste fondateur, qui a pour but de montrer que le lecteur doit dépasser la lettre. Langland joue donc de cette ambiguïté pour déplacer le centre de l'autorité.

---

269 J. F. Waldron, “Gesture of Perception : The Pattern of kneeling in *Piers Plowman* B 18-19”, YLS 3, 1989, p. 49-66, p. 49 : “This pattern of verbal repetition gains additional resonance from its immediate physical referent, the act of kneeling, a gesture which plays an important role in the liturgy of Holy Week, the central and most solemn liturgy of the entire Christian year. In that liturgy, kneeling represents an outward and immediate token of vision and commitment, and is closely connected with the unveiling of spiritual truth. The pattern of kneeling in passus 18 and 19 combines the recognition of Christ's lordship with a familiar ritual action, beginning with the healing of blindness of Longinus and culminating in the Dreamer's own implied participation in the act”.

270 *Piers Plowman* B, XVIII 420-27 : “Et que personne, ajouta Paix, ne puisse voir que nous nous sommes querellés. Car rien n'est impossible à Celui qui est tout puissant”. “Tu dis vrai”, répondit Justice, et elle donna à Paix un baiser courtois, que Paix lui rendit gracieusement, *per secula seculorum*. *Misericordia et Veritas obviaverunt sibi ; iusticia et Pax osculate sunt*. Alors Vérité souffla dans sa trompette et chanta *Te Deum Laudamus*. Amour chanta joyeusement en s'accompagnant du luth : *Ecce quam bonum et quam iocundum*. Ces gracieuses demoiselles chantèrent et dansèrent jusqu'au lever du jour, et les cloches de Pâques sonnèrent la résurrection”.

Ces quelques exemples indiquent que Langland emploie ces éléments non-verbaux pour renforcer, et parfois pour justifier, certains des discours tenus dans le poème. Il met en scène des gestes conventionnels (l'agenouillement, le baiser, le clignement d'œil) autant qu'ambivalents. Le fonctionnement est similaire à l'utilisation de la parole et de l'écrit envisagé plus haut, mais il constitue un registre supplémentaire pour les objectifs du poète.

\*\*\*\*\*

L'apparence et l'habillement apparaissent dans les poèmes comme un médium fréquent, très employé dans la critique des différentes catégories sociales. L'auteur de *The Simonie* l'exprime de manière très directe :

Knihtes sholde weren weden in here manere,  
 After that the ordre asketh also wel as a frere ;  
 Nu ben theih so degysed and diverseliche i-diht,  
 Unnethe may men knowe a gleman from a kniht,  
 wel neih ;  
 So is micknesse driven adoun, and pride is risen on heih<sup>271</sup>.

Dans les poèmes, ces critiques touchent avant tout les élites (ecclésiastiques compris<sup>272</sup>) et elles sont souvent associées au péché d'orgueil. Elles sont en accord avec une tendance fondamentale de la société médiévale<sup>273</sup>, d'autant plus que dans les années 1340 une transformation importante de la mode est survenue. Cette dernière se retrouve dans les poèmes, par exemple dans *Wynnere and Wastoure*<sup>274</sup> :

Your forfadirs were fayne when any frende come  
 For to schake to the schawe and schewe hym the estres  
 In iche holt that thay had ane hare for to fynde,  
 Bryng to the brod alunde bukkes ynewe  
 To lache and to late goo to lightten thaire hertis.  
 Now es it sett and solde my sorowe es the more,  
 Wasted alle wilfully your wyfes to paye.  
 That are had ben lordes in londe and ladyes riche  
 Now are thay nysottes of the new gett so nysely attyred  
 With syde slabbande sleues sleght to the groune  
 Ourlede all vmbtourne with ermyn aboute  
 That es as harde, as I hope, to handil in the derne

<sup>271</sup> *The Simonie* A, 254-59 : "Les chevaliers devraient s'habiller comme leur ordre le requiert, de même qu'un frère. De nos jours, ils sont si déguisés et diversement parés, que les gens peuvent à peine reconnaître un ménestrel d'un chevalier ; [ils sont] bien proches. Ainsi, l'humilité est mise à bas, et l'orgueil est élevé bien haut".

<sup>272</sup> Voir ci-dessus, chapitre 8, p. 319-322.

<sup>273</sup> Voir notamment S. Newton, *Fashion in the Age of the Black Prince : A Study of the Years 1340-65*, Woodbridge, 1980 ; V. J. Scattergood, "Fashion and Morality in the Late Middle Ages", dans *The Fifteenth Century : Proceedings of the 1986 Harlaxton Symposium*, éd. D. Williams, Woodbridge, 1987, p. 255-72, rep. dans J. Scattergood, *Reading the Past. Essays on Medieval and Renaissance Literature*, Dublin, 1996, p. 240-57.

<sup>274</sup> Newton, *Fashion*, op. cit., p. 3-4.

Als a cely symple wenche that neuer silke wroghte.  
 Bot whoso lukes on hir lyre, oure lady of heuen,  
 How scho fled for ferd ferre out of hir kythe  
 Appon ane amblande asse withowtten more pride  
 Safe a barn in hir barme and a broken heltre  
 That Josepf held in hys hande that hend for to gheme.  
 Alle thof scho walt al this werlde hir wedes other  
 For to gyfe ensample of siche for to schewe other  
 For to leue pompe and pride, that pouerte ofte schewes<sup>275</sup>.

Cette description des transformations de la mode est apparemment assez exacte. Mais ce passage suggère surtout une articulation entre des questions économiques (la mauvaise gestion des terres par les possédants) et l'extravagance de la mode, assimilée à l'orgueil. Cette question fait en Angleterre l'objet de nombreuses lois somptuaires anglaises à partir de 1337, la plus célèbre étant le statut de 1363<sup>276</sup>. Selon, John Scattergood, ces statuts ne sont pas uniquement motivés par le sens moral des gouvernants, mais visent à protéger les intérêts des marchands anglais, dans la mesure où la plupart des articles de luxe sont des importations<sup>277</sup>. Cela apparaît nettement dans les statuts. Celui de 1337 par exemple, interdit le port et l'importation d'habits étrangers avant de définir ce que chacun peut et ne peut pas porter. Mais une justification d'ordre moral est avancée, fréquemment reprise dans les sermons et les textes poétiques, en lien avec une vision statique de la société :

“VIII. ITEM, pour loutrageouse et excessive appaillage des plusours gentz, contre lor estat et degree, a tresgrant destruction et empoverissement de tote la terre...”<sup>278</sup>.

Un habillement non conforme à son état est associé au péché d'orgueil<sup>279</sup>. Le thème apparaît dans *Piers Plowman*, dans la confession de *Proud-Pernelle* au passus V (vers 62-70).

---

<sup>275</sup> *Wynner and Wastoure*, 402-22 : “Vos ancêtres étaient contents lorsqu’un ami venait, de parcourir leurs bois et de lui montrer les recoins de leurs domaines. Dans chacun de ces bois, il y avait un lièvre à trouver. Les larges terres portaient suffisamment de cerfs, pour qu’ils puissent les attraper et les laisser aller, afin de réchauffer leurs cœurs. Maintenant que tout cela est donné et vendu, ma tristesse est grande : vous avez tout gaspillé volontairement, pour plaire à vos femmes. Ceux qui ont un jour été dans le pays des seigneurs et des dames splendides sont désormais des fous à la dernière mode, habillés de manière extravagante, avec de grandes manches tombantes qui traînent jusqu’à terre, garnies tout autour avec de l’hermine. Il est aussi difficile, je le crois, de mettre de tels habits dans le noir, que pour une simple jeune fille de mettre des habits de soie. Mais que l’on revoie les malheurs de notre céleste dame, comme elle a fui par peur loin de son pays allant sur un âne sans aucune ostentation, avec un enfant dans son sein et un licou rompu. Joseph – cet [homme] gracieux – le tenait dans sa main pour la protéger. Bien qu’elle ait la gouvernance de toute cette terre, ses habits étaient pauvres, afin de donner ainsi l’exemple, pour démontrer aux autres [qu’ils doivent] laisser la pompe et l’ostentation, ce que la pauvreté montre souvent”.

<sup>276</sup> SR I, p. 280-1 et p. 380-1.

<sup>277</sup> Scattergood, “Fashion and Morality”, *op. cit.*, p. 245.

<sup>278</sup> SR I, p. 380.

<sup>279</sup> *Ibid.*, p. 250-52. Voir par exemple Hoccleve, *The Regement of Prince*, 421-553.

Au-delà de cette dénonciation conventionnelle, l'apparence peut révéler une véritable opposition éthique. Dans *Piers*, il y a par exemple une forte opposition entre l'apparence d'*Holy Chirche* et celle de *Mede*. La première est décrite comme :

A lovely lady of lecre in lynnen yclothed...280

La description brille par sa sobriété et s'oppose à la présentation de *Mede* :

I loked on my left half as the Lady me taughte,  
And was war of a womman wonderliche yclothed –  
Purfiled with pelure, the pureste on erthe,  
Ycorouned with a coroune, the Kyng hath noon better.  
Fetisliche hire fynGRES were fretted with gold wyr,  
And thereon rede rubies as rede as any gleede,  
And diamaundes of derrest pris and double manere saphires,  
Orientals and ewages envenymes to destroye.  
Hire robe was ful riche, of reed scarlet engreyned  
With ribanes of reed gold and of riche stones.  
Hire array me ravysshed. swich richesse saugh I nevere281.

*Mede* apparaît ici dans toute sa splendeur, splendeur qui fascine le narrateur. Ce passage a été mis en parallèle avec la prostituée de Babylone, ou encore avec l'extravagance de la maîtresse d'Édouard III, Alice Perrers282. Mais elle s'explique aussi largement dans son opposition avec l'habillement d'*Holy Chirche*. Là encore, les oppositions apparaissent bien, en dehors même de tout discours, lui-même ambigu jusqu'à l'arrivée de *Conscience*.

Dans *Richard the Redeless*, l'apparence de *Wit* est la cause directe de son exclusion du château des seigneurs :

But now to the mater that I be-fore meved,  
Of the gomes so gay that grace hadde affendid,  
And how stille that steddeffaste stode amonge this reccheles peple,  
That had awilled his wyll as wisdom him taughte :  
For he drough him to an herne at the halle ende,  
Well homelich yhelid in an holsum gyse,  
Not ouerelonge , but ordeyned in the olde schappe,  
With grette browis y-bente and a berde eke,  
And y-wounde in his wedis as the wedir axith. (...)  
The portir with his pikis tho put him vttere,

---

280 *Piers Plowman* B, I 3 : "Une dame avec un beau visage, vêtue d'une robe de lin".

281 *Piers Plowman* B, II 7-17 : "Je regardai sur ma gauche, ainsi que la dame me l'avait dit : et ce que je vis fut une femme, merveilleusement habillée – son manteau bordé de la fourrure la plus belle qui se puisse trouver, couronnée d'un diadème digne de celui du Roi. Ses doigts étaient élégamment parés de délicats anneaux d'or ; ceux-ci sertis de rubis aussi rouges que des braises, de diamants de la plus belle eau, et de saphirs, les uns orientaux et les autres ayant la couleur de l'eau de mer, pierres ayant le pouvoir d'agir comme antidotes au poison. Sa robe était faite d'une riche étoffe écarlate, brodée de rubans d'or poli et de gemmes sans prix. Le spectacle d'un tel arroi me coupa le souffle ; je n'avais jamais posé les yeux sur pareille opulence".

282 Voir ci-dessus, chapitre 5, p. 208-210.

And warned him the wickett while the wacche durid :  
 “Lete sle him !” quod the sleues that slode vpon the erthe,  
 And alle the berdles burnes bayed on him euere,  
 And schorned him , for his slaueyn was of the olde schappe.<sup>283</sup>

On retrouve la critique des nouvelles modes<sup>284</sup>, mais l’opposition entre la sagesse et la vanité symbolisée par l’habillement se traduit par une action concrète. La stratégie est du même type que celle de *Mum* pour l’exclusion spatiale du *sothe-sigger*.

L’auteur de *Pierce the Ploughman’s Crede* combine ces deux stratégies, en opposant la richesse de l’habillement des frères et les guenilles du laboureur et de sa famille. Les Lollards étaient d’ailleurs apparemment reconnaissables à leur habillement humble<sup>285</sup>. Par ailleurs, dans sa diatribe, *Pierce* entreprend de démontrer que les frères ne sont pas en accord avec le symbolisme des couleurs de leurs tenues, comme le montre l’exemple des Dominicains :

But for falshed of freres y fele in my soule,  
 Seynge the synfull lijf that sorweth myn herte,  
 How thei ben clothed in cloth that clennest scheweth ;  
 For aungells and arcangells all thei whijt vseth,  
 And alle aldermen that bene *ante tronum*.  
 Thise tokens hauen freres taken but y trowe that a fewe  
 Folwen fully that cloth but falsliche that vseth.  
 For whijt in trowthe bytokneth clennes in soule ;  
 Yif he haue vnder-nethen whijt thanne he aboue wereth  
 Blak, that bytokneth bale for oure synne,  
 And mournynge for misdede of hem that this vseth,  
 And serwe for synfull lijf ; so that cloth asketh<sup>286</sup>.

L’auteur s’appuie sur le symbolisme des couleurs, très important, pour retourner les prétentions des frères à la pureté<sup>287</sup>.

---

<sup>283</sup> *Richard the Redeless*, III 207-15 et 232-6 : “Mais revenons au sujet que j’avais d’abord soulevé, sur les gens si richement habillés qu’ils ont offensé la grâce, et sur la manière dont cet homme ferme se tenait parmi ces gens frivoles. Il avait tempéré sa volonté comme la sagesse le lui avait appris : il s’était avancé dans un coin au fond de la salle, simplement habillé d’un habit sain, pas trop long et fait dans l’ancien style, avec des sourcils arqués et une barbe, et [il était] drapé dans ses vêtements comme le temps le requiert. (...) Le portier le mit dehors avec ses chaussures pointues, et lui interdit la porte pendant que duraient les réjouissances : “Tuons-le !” dirent les manches qui traînaient par terre. Et tous les hommes rasés lui crièrent dessus, et le méprisèrent, car son habit était de l’ancienne mode”.

<sup>284</sup> Celle-ci apparaît à plusieurs reprises dans *Richard*, notamment aux vers 152-181 du passus III.

<sup>285</sup> Hudson, *Premature Reformation*, *op. cit.*, p. 145-146.

<sup>286</sup> *Pierce the Ploughman’s Crede*, 687-98 : “Tout cela est dû à la fausseté des frères, je le sens dans mon âme, et cela attriste mon cœur, voyant leur vie de péchés, la manière dont ils s’habillent de vêtements qui montrent la pureté ; car les anges et les archanges, tous usent du blanc, ainsi que tous les anciens qui sont devant le trône. Les frères ont pris ces signes mais je crois que peu d’entre eux se conforment vraiment à cet habit ; ils l’utilisent faussement. Car le blanc en vérité symbolise la pureté de l’âme ; s’il a du blanc en dessous, et qu’il porte au-dessus du noir, qui symbolise le mal pour notre péché, c’est pour la lamentation pour les mauvaises actions de ceux qui l’ont utilisé, et pour la peine pour une vie de péché – l’habit le demande”.

<sup>287</sup> Sur l’importance de ce symbolisme, voir M. Pastoureau, *Figures et Couleurs, Etudes sur la symbolique et la sensibilité médiévales*, Paris, 1986.

Dans *Wynnere and Wastoure*, l'apparence joue un rôle qui dépasse la simple dénonciation de *Simonie*. Les descriptions du roi et du héraut (vers 85-120) sont à mettre en relation avec la symbolique chevaleresque. Le roi symbolise la prégnance du schéma chevaleresque (comme l'indiquent les références à l'ordre de la Jarretière). Or, le poème, nous l'avons vu, s'interroge largement sur ce poids, remis en cause par les débats entre les deux protagonistes et par le jugement même du roi. Il y a une opposition symbolique beaucoup plus complexe que la dénonciation des apparences.

Les poètes ont bien conscience d'un système global, et tous les signes de communication participent de leur projet. Une des stratégies les plus fréquentes est la mise en scène de l'opposition symbolique entre ce qu'ils défendent et les forces contraires, par le biais de l'espace, des gestes, des apparences, en plus des discours. Les auteurs de ces textes veulent affirmer la validité de leur démarche par tous les moyens possibles, en s'appuyant sur des autorités incontestables, à commencer par la Bible. Ils emploient des moyens de communication variés et compris par tous, et les manipulent. C'est dans ce cadre qu'il nous faut dégager les principes de leur perception du salut, le leur et celui des autres.



## **Cinquième partie**

### **Saluts individuels et collectifs**

“Teche me to no tresor, but tel me this ilke –  
How I may save my soule, that seint art yholden”<sup>1</sup>.

Ainsi *Will* s’exprime-t-il au passus I du poème de Langland, posant à *Holy Chirche* la question centrale du poème. De nombreux éléments des parties précédentes, comme les relations avec l’institution ecclésiastique ou la conception de la connaissance, ont montré que les poèmes, *Piers Plowman* en particulier, s’inscrivent dans une conception générale qui est celle de la société du salut. Il faut se replacer dans le cadre établi par l’historiographie récente, notamment par des figures telles que Jacques Le Goff ou André Vauchez<sup>2</sup>. Avec la réforme grégorienne, l’Église met en place une structure qui exige de chaque chrétien qu’il obtienne son propre salut et puisse être jugé sur son propre cas. C’est une tentative de contrôle fondamentale de l’institution cléricale sur les laïcs. Mais paradoxalement, cela conduit à de multiples réponses de la part des laïcs. En Angleterre, la hiérarchie ecclésiastique fournit un effort remarquable et continu dans le sens de l’instruction et du contrôle des fidèles<sup>3</sup>. Le XIV<sup>e</sup> siècle constitue une période particulièrement marquée dans le domaine de la réaction des laïcs, dont le paroxysme est l’hérésie lollarde. La question est donc de savoir comment les poètes se positionnent par rapport aux différentes expressions des modalités du salut. Celles-ci concernent d’abord le salut du chrétien, mais la question du salut de la société est cruciale ainsi que, peut-être surtout, celle du rapport entre les deux pôles, individuel et collectif.

L’analyse factorielle générale a révélé des oppositions importantes entre les poèmes<sup>4</sup>. Celles-ci ne sont pas seulement d’ordre chronologique. Certes, cet aspect existe de manière prononcée. Nous avons constaté une grande différence entre, d’une part, les premiers poèmes

---

1 *Piers Plowman* B, I 83-4 : “Ne me montrez pas le chemin qui mène au trésor, mais dites-moi ceci, vous que l’on tient pour sacrée, comment puis-je sauver mon âme” ?

2 Voir parmi tant d’autres, J. Le Goff, *La civilisation de l’Occident médiéval*, Paris, 1964, 1982 ; A. Vauchez, *La spiritualité du Moyen Âge occidental*, Paris, 1975, 1994, ou plus spécifiquement sur les XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles, J. Chiffolleau, “La religion flamboyante (vers 1320- vers 1520)”, dans *Histoire de la France religieuse, tome 2, Du Christianisme flamboyant à l’aube des Lumières*, dir. R. Rémond et J. Le Goff, Paris, 1988, p. 11-184 et A. Vauchez, “Les voies du salut dans l’Église latine”, dans *Histoire du Christianisme des origines à jours, tome VI, Un temps d’épreuves (1274-1449)*, éd. M. Mollat et A. Vauchez, Paris, 1990, p. 414-447.

3 Voir ci-dessus, chapitre 11, p. 408-409. Selon Roberto Rusconi, l’Angleterre représente ici un cas plus élaboré – avec peut-être la France – que les autres pays européens (“De la prédication à la confession: Transmission et contrôle de modèles de comportement au XIII<sup>e</sup> siècle”, dans *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, Ecole française de Rome, 1981, p. 67-85).

4 Voir ci-dessus, introduction, p. 26-29.

du corpus, représentés dans l'analyse factorielle par *The Simonie*, dont l'objet est surtout de déplorer que les hommes se sont écartés de leur accès au salut et, d'autre part, les poèmes plus tardifs qui montrent une certaine volonté de réforme au sens le plus large du terme. Nous avons rencontré cette opposition dans les thèmes abordés précédemment, le fonctionnement de la société ou celui de l'institution ecclésiastique. Mais une autre opposition existe qui n'est pas de nature chronologique. Les poèmes davantage tournés vers des aspects spirituels (*Piers Plowman*, *Pierce the Ploughman's Crede*) s'opposent à ceux qui font preuve d'une conception beaucoup plus pragmatique du monde (*Richard the Redeless*, *Mum and the Sothsegger*). Cela ne signifie pas que ces derniers ne se situent pas au sein de cette société du salut, mais l'articulation en est différente.

Par ailleurs, un élément à notre sens fondamental dans tous les poèmes de la dernière partie de la période, est celui d'une certaine responsabilisation de l'individu non seulement face à son salut, mais aussi face au salut de la société toute entière. Le concept d'individu est hautement polémique, au point que Jean-Claude Schmitt le qualifie de "fiction historiographique"<sup>5</sup>. Il se rallie à la définition que donne Carolyn Bynum, selon laquelle :

"sous le terme 'individu', il faut comprendre le moi (*self*), mais au sens chrétien, c'est-à-dire l'idée que l'homme ne peut s'accomplir que dans une relation intime avec Dieu ; il ne peut, en outre, se réaliser tout seul, mais seulement au sein de groupes ou de réseaux ; la nouveauté est, au XII<sup>e</sup> siècle, la multiplication et la diversité de ces groupes – familles, fraternités, ordres monastiques et réguliers, et bientôt béguinages, tiers ordres, etc. – entre lesquels il était désormais possible de choisir"<sup>6</sup>.

Jean-Claude Schmitt insiste sur le concept de la personne qui a permis d'exprimer des tensions fondamentales entre l'absorption de la conscience individuelle dans la divinité et son approfondissement. Ce sont donc avant tout des tensions majeures qui s'expriment tout au long des différentes "découvertes de l'individu", entre ce dernier et son rapport à Dieu, mais aussi, sur le plan social, entre lui et les différentes formes de communautés dans lesquelles il est intégré. C'est dans ce contexte qu'il faut replacer les formes que revêt dans les poèmes cette responsabilisation que nous venons d'évoquer.

---

5 J. C. Schmitt, "La 'découverte de l'individu' : une fiction historiographique ?", dans *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, 2001, p. 241-262. La littérature sur la question est immense. Jean-Claude Schmitt distingue les études portant sur la sphère "théologico-politique", parmi lesquelles il faut noter la synthèse de Walter Ullmann, *The Individual and the Society in the Middle Ages*, Baltimore, 1966, et celles concernant la "conscience de soi", représentées notamment par M. D. Chenu, *L'Éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, ou encore C. Morris, *The Discovery of Individual 1050-1200*, Londres, 1972.

6 Schmitt, "La 'découverte de l'individu'", *op. cit.*, p. 255. Carolyn Bynum a exposé ses conceptions dans "Did the Twelfth Century Discover the Individual?", dans *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley, p. 82-109. Voir aussi l'interprétation d'Aaron J. Gourévitch, *La Naissance de l'individu dans l'Europe médiévale*, Paris, 1997.

Chez Langland, la réflexion sur la personne apparaît par le biais des nombreuses facultés intellectuelles et psychologiques du poème, à commencer par le narrateur lui-même (*Will*). Dans la mesure où cet aspect a été largement traité<sup>7</sup>, nous nous concentrerons sur trois thèmes qui nous paraissent essentiels. La vision que les poètes ont d’eux-mêmes et de leurs textes est un premier élément. Le rôle didactique de ces derniers, qu’il faut relier à l’horizon d’attente de leurs lecteurs défini dans la première partie, est crucial, mais d’autres aspects sont importants. Le positionnement des poètes par rapport au reste de la société en est un, qui nous paraît avoir de nombreuses implications. La manière dont ils se représentent le système de communication dont ils font eux-mêmes parti a constitué, nous l’avons vu au chapitre précédent, un biais intéressant pour étudier ce positionnement qu’il nous faut désormais compléter. Un second thème est l’articulation de la réflexion sur le salut de l’homme. Il y a ici des oppositions notables entre les poèmes. Dans *Piers Plowman*, Langland réfléchit sur des concepts cruciaux, bien mis en valeur par l’analyse factorielle générale. Celle-ci met en valeur un vocabulaire, de nature essentiellement spirituelle, axé autour de thèmes comme le péché et la pénitence, la grâce et les actes<sup>8</sup>. La place du Christ dans le poème est à cet égard très importante. Le *Crede* soulève des problèmes spécifiques. Axé sur la critique, il comprend assez peu d’éléments de réflexion sur ces questions, mais quelques-uns peuvent tout de même être dégagés qui soulèvent le problème de l’hétérogénéité de la doctrine lollarde. Un dernier thème apparaît essentiel dans cette dialectique de l’homme et de son salut, celui des concepts de *truthe* et de *sothe* qui ne se rapportent pas seulement à la notion de vérité. *Richard* et *Mum*, surtout ce dernier, mettent l’accent sur ce concept. Au-delà de son importance politique, il apparaît comme une modalité importante pour mener une bonne vie, et donc pour faire son salut.

Le salut de l’individu apparaît étroitement lié à celui de la société qui se pense d’abord en termes de christianisme. Il convient d’appréhender la manière dont ce lien fonctionne. La question de la vérité par exemple, concerne autant l’individu que le bon fonctionnement de la société. Mais plus globalement, il faut insister sur la thématique des agissements de chacun dans cette dernière. Là encore, l’analyse factorielle a montré une opposition entre les poèmes,

---

<sup>7</sup> Voir notamment les différents articles de James Simpson, “From reason to affective knowledge : modes of thought and poetic form in *Piers Plowman*”, *MAE*, 55, 1986, p. 1-23 ; “The transformation of Language : A Figure of Thought in *Piers Plowman*”, *RES* 37, 1986, p. 161-83 ; *Piers Plowman, An introduction to the B-text*, Londres, 1990. Voir aussi l’étude de Joseph Wittig sur la troisième vision : “*Piers Plowman* B, Passus IX-XII : Elements in the Design of the Inward Journey”, *Traditio* 28, 1972, p. 211-80 et l’ouvrage d’Ernest Kaulbach, *Imaginative prophecy in the B-text of Piers Plowman*, Cambridge, 1993.

<sup>8</sup> Voir ci-dessus, introduction, p. 26-29.

surtout *Richard* et *Mum*, où apparaissait un vocabulaire de l'action important, notamment par le biais de nombreux verbes d'action, et *Piers*. Dans ce dernier poème, la question n'est pas absente. Les interrogations sur l'alternative entre la voie contemplative et la voie active sont incessantes, nous l'avons déjà envisagé avec la question du travail<sup>9</sup>. Par ailleurs, on constate dans les poèmes la présence de réflexions structurées et structurantes sur la société terrestre dans son ensemble et son rapport avec Dieu. Dans ce cadre, une thématique commune semble l'importance de la nature, ou plus exactement de *kynde*, qui dépasse largement ce seul sens. L'utilisation de ce concept, nous le verrons, permet d'insister sur l'harmonie nécessaire entre individu et société, et ce pas seulement sur le plan naturel. L'utilisation polysémique de *Conscience* et de *Reson* en constitue un autre indice.

Si les thèmes abordés sont nombreux, leur unité tient, nous semble-t-il, dans la réflexion sur la place de l'homme et sur sa responsabilité, par rapport à lui-même, à la société humaine et à Dieu.

---

<sup>9</sup> Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 131-148.

## CHAPITRE TREIZE

### THY BLESSID BISYNES OF THY BOKE-MAKING

“Sith thou felys the fressh lete no feynt herte  
Abate thy blessid bisynes of thy boke-making  
Til hit be complete to clapsyng, caste awaye doutes  
And lete the sentence be sothe, and sue to thende”<sup>10</sup>.

En un sens, nos poètes sont des écrivains engagés, surtout ceux qui écrivent après 1350. Ils n’ont pas écrit leur texte pour le seul divertissement d’eux-mêmes et de leurs lecteurs, même si cet aspect n’était pas absent. On peut donc s’interroger sur leur perception de leur rôle d’auteur, alors même que le concept d’*auctoritas* est en pleine évolution, et sur leur positionnement en tant qu’auteur par rapport au reste de la société, en particulier par rapport aux centres de pouvoir. En d’autres termes, il faut se demander comment fonctionne leur engagement.

Dans la première partie de cette étude, nous avons vu à quel point il était difficile, voire impossible, de savoir qui étaient les poètes<sup>11</sup>. L’anonymat est encore la norme, non seulement parce que certaines idées sont dangereuses à exprimer<sup>12</sup>, mais aussi parce que la notion de propriété intellectuelle, dans une culture manuscrite, n’existe pas réellement<sup>13</sup>. Le rappel de l’auteur de *Richard the Redeless* est à cet égard éclairant :

And if it happe to youre honde beholde the book onys,  
And redeth on him redely rewis an hundrid,  
And if ye sauere sum-dell se it forth ouere,  
For reson is no repreff be the rode of chester !  
And if ye fynde fables or foly ther amonge,  
Or ony fantasie yffeyned that no frute is in,  
Lete youre conceill corette it and clerkis to-gedyr,  
And amende that ys amysse and make it more better :  
For yit it is secrette and so it shall lenger,  
Tyll wyser wittis han waytid it ouere,  
That it be lore laweffull and lusty to here<sup>14</sup>.

---

10 *Mum and the Sothsegger*, 1280-83 : “Puisque tu te sens vigoureux, ne laisse pas ton cœur défaillir, termine cette occupation bénie qui est de faire un livre. Défaïs-toi de tes doutes jusqu’à ce que ce soit complet et cadencé, laisse ton jugement être véridique, et suis-le jusqu’à la fin”.

11 Cette question a été envisagée dans le chapitre 2.

12 Cf. J. Simpson, “The constraints of satire in *Piers Plowman* and *Mum and the Sothsegger*”, dans *Langland, the mystics and the medieval religious tradition*, éd. H. Phillips, Cambridge, 1990.

13 Cela est à relier à l’instabilité textuelle et à la faiblesse du contrôle de l’activité manuscrite par l’auteur. Voir l’exemple de la diffusion des *Canterbury Tales* de Chaucer, synthétisé par Jean Philippe Genet dans sa thèse, *Les idées sociales et politiques en Angleterre du début du XIV<sup>e</sup> siècle au milieu du XV<sup>e</sup> siècle*, thèse dactylographiée, Université de Paris I, 1997, p. 294-7.

14 *Richard the Redeless*, Prol 53-63 : “Et s’il arrive à votre main de tenir une fois ce livre, et de lire de suite une centaine de lignes, si vous en appréciez une partie, regardez la suite car raison n’est pas réprobation, par la croix de Chester ! Et si vous y trouvez des mensonges, de la folie ou une fiction feinte qui ne contient aucun fruit, laissez votre sagesse

Ce passage est délibérément ambivalent. Le poète joue sur les différents sens de *secret*, et nous ne savons pas si l'œuvre est secrète parce qu'elle est dangereuse ou parce qu'elle n'a pas encore été lue par un public. Mais l'auteur lance un appel auprès de ses (futurs ?) lecteurs pour que ceux-ci n'hésitent pas à le corriger. Ces vers mettent donc en relation, par leur ambivalence même, les deux aspects qui président à l'anonymat du poète. Les mêmes idées sont exprimées à la fin de *Pierce the Ploughman's Crede*<sup>15</sup>. Cela constitue un processus de justification comme un autre, nombreux dans les poèmes. En dehors de l'effet de rhétorique, cela confirme que les poètes sont conscients de l'instabilité et de l'ouverture de leur texte. Est-ce à dire pour autant que ces derniers ne se considèrent pas comme des auteurs ? Rien n'est moins sûr.

Dans les derniers siècles du Moyen Age, la notion d'auteur, liée au concept plus large d'autorité, s'est profondément transformée<sup>16</sup>. Alastair Minnis, dans une étude désormais classique, a montré comment, entre les XII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles, s'est effectué un glissement d'une *auctoritas* essentiellement divine à une possibilité d'*auctoritas* humaine<sup>17</sup>. Il s'est appuyé avant tout sur les prologues des commentaires bibliques, dans la mesure où la Bible constituait le terrain privilégié pour étudier les rapports entre auteurs 'divin' et 'humain'. L'outil privilégié a été le schéma aristotélicien des quatre causes (efficiente, matérielle, formelle et finale<sup>18</sup>). L'intérêt des commentateurs s'est de plus en plus porté sur les auteurs humains de la Bible, en particulier David et Salomon qui, par leurs manques occasionnels, mais patents, de vertu, ont soulevé la question de la validité de la transmission divine par un vecteur humain. De là, le déplacement s'est fait vers des auteurs classiques ayant un statut d'*auctoritates*, comme Aristote ou Cicéron. À la fin du XIII<sup>e</sup> et au début du XIV<sup>e</sup> siècles, la seconde étape fondamentale vers la pleine reconnaissance d'un auteur humain a été accomplie par Dante, puis par les grands auteurs italiens qui lui ont succédé, Pétrarque et Boccace. Dante

---

la corriger et les clercs également, changez ce qui s'y trouve et rendez-le meilleur : car cela est encore secret et cela va ainsi durer, jusqu'à ce que des esprits plus sages l'aient regardé attentivement, et que cela soit un enseignement valide et plaisant à entendre".

15 Voir ci-dessous, citation des vers 836-845, p. 496.

16 Cf. J. P. Genet, *La mutation de l'éducation et de la culture médiévales*, 2 vol., Paris, 1999, t. 2, p. 405-8.

17 A. J. Minnis, *Medieval Theory of Authorship : Scholastic Literary Attitudes in the Later Middle Ages*, Londres, 1984. Pour une critique de cette étude, voir S. G. Nichols, "The Book and the Author in the Middle Ages, Two Recent Studies", *Medieval History* 14, 1986, p. 199-205. Ce dernier insiste sur le fait que le livre de Minnis, comme celui de Jesse Gellrich, *The Idea of Book in the Middle Ages* (Ithaca, 1985), témoignent de conceptions statiques des concepts de livres et d'auteurs.

18 Ce schéma est efficacement résumé par Jean-Philippe Genet. Ces quatre causes sont "la cause efficiente (*nomen auctoris*), à savoir quel est l'agent motivateur du texte ; la cause matérielle (*materia*), à savoir quels sont les éléments mis en œuvre ; la cause formelle (*modus tractandi*), à savoir le style et la structure littéraires ; et la cause finale (*intentio*), à savoir l'objectif même de l'auteur en écrivant ; de cette *intentio* dépend l'*utilitas* du texte, c'est-à-dire le rôle qu'il est susceptible de jouer dans la sauvegarde de l'âme humaine" (*Les idées sociales et politiques*, *op. cit.*, p. 302).

a été le premier auteur à se commenter lui-même, puis à être commenté comme une *auctoritas* ancienne<sup>19</sup>. Le processus est alors à peu près achevé :

“On peut donc estimer que c’est environ de 1300 que, grâce à Dante, l’auteur littéraire au sens moderne que nous donnons à ce terme est apparu sur la scène européenne, le créateur venant rejoindre le détenteur d’autorité, juriste, théologien (et incidemment historien)”<sup>20</sup>.

En ce qui concerne l’Angleterre, il semble qu’à la fin du siècle, les grands auteurs anglais “sont tout à fait conscients de la spécificité du rôle de l’auteur”<sup>21</sup>. De fait, Alastair Minnis a montré que Gower, Chaucer mais aussi Thomas Usk, par exemple, connaissaient le schéma aristotélicien et l’avaient adapté, même s’ils avaient en fin de compte des conceptions différentes du rôle de l’auteur<sup>22</sup>. Les stratégies de Chaucer en particulier, très nombreuses, sont hautement intellectualisées. Une des plus importantes est celle où il se présente comme compilateur :

“Pour la plus grande part, Chaucer était content d’assumer le rôle de compilateur et d’exploiter la forme littéraire de la *compilatio*. En fait, il apparaît si délibéré dans sa présentation comme un compilateur que l’on est conduit à suspecter la présence d’un auteur très conscient de lui-même qui se souciait de manipuler les conventions de la *compilatio* pour ses propres objectifs littéraires. Si Gower était un compilateur qui essayait de se présenter comme un auteur, Chaucer était un auteur qui se dissimulait derrière le ‘bouclier et l’armure’ du compilateur”<sup>23</sup>.

Au-delà de ces cas très connus, de nombreux auteurs vernaculaires réfléchissent en Angleterre à leur statut et à leur rôle. Cela se traduit par la fréquence de prologues qui contextualisent leurs œuvres et dans lesquelles différentes stratégies sont utilisées pour les

---

19 “Assessing the New Author : Commentary on Dante”, dans *Medieval Literary Theory and Criticism, c. 1100-c. 1375*, éd. A. J. Minnis, A. B. Scott et D. Wallace Oxford, 1988, p. 439-519.

20 Genet, *Les idées politiques et sociales, op. cit.*, p. 304.

21 *Ibid.* Selon David Lawton, la confrontation des poètes à une double réception, orale et écrite, a également eu un rôle formateur. Dans son ouvrage, *Chaucer’s narrators* (Cambridge, 1985), il note “The situation in which English poets of the late fourteenth-century found themselves, and the dual type of reception for which their poetry had to cater, was formative. It encouraged an increasing bookishness, and a sense of an author’s detachment from his matter” (p. 10).

22 Minnis, *Medieval Theory, op. cit.*, chap. 5, “Literary theory and literary practice”, p. 160-210.

23 *Ibid.*, p. 210 : “For the most part, Chaucer was content to assume the role of compiler and to exploit the literary form of *compilatio*. Indeed, so deliberate was he in presenting himself as a compiler that one is led to suspect the presence of a very self-conscious author who was concerned to manipulate the conventions of *compilatio* for his own literary ends. If Gower was a compiler who tried to present himself as an author, Chaucer was an author who hid behind the ‘shield and defence’ of the compiler”. Cette stratégie apparaît particulièrement dans *The Legend of Good Women* (341-52).

Cela ne signifie pas que Chaucer ne doute pas de son statut d’auteur. Ses stratégies sont nombreuses et complexes, mais il n’exprime pas ses doutes de la même manière que Langland et il est peut-être, en dernière analyse, plus confiant. Voir Lawton, *Chaucer’s narrators, op. cit.*, qui note à propos de la poésie de Chaucer : “It is the moment when English poetry, however ‘full of doubts’, however chattily defensive in its antiquarian pretensions and its claim to do no more than ‘transcribe’, accepts the role of ‘the man of letters’. A written voice claims its privilege, audibly” (p. xiv).



placer en tant qu'auteurs<sup>24</sup>. Ces stratégies suggèrent que cette notion est encore instable, d'autant que la langue vernaculaire a encore un statut moins assis que le latin ; mais l'essentiel a été franchi<sup>25</sup>.

Tous les textes ne comprennent pas de prologue explicatif, et dans ce cas, l'étude de la perception de son rôle par l'auteur apparaît plus délicate. Il faut donc recourir à d'autres indices, comme la présence ou non de signatures littéraires, la manière dont les poètes se mettent en scène dans leurs propres textes par le biais du narrateur. Dans le cas de Langland, il faut ajouter le phénomène continu des révisions de l'œuvre. Les réflexions de l'auteur sur son propre rôle peuvent ainsi être éclairées, au moins en partie.

Ces indices permettent également de nous interroger sur le positionnement des poètes par rapport aux centres du pouvoir – séculiers et ecclésiastiques – et sa signification. En effet, ce positionnement nous paraît être un élément clé dans cette définition du statut de l'auteur.

\*\*\*\*\*

Dans *Piers Plowman*, le statut de l'auteur est au premier abord hautement problématique. Le prologue du poème ne constitue pas une explication des intentions du poète. Les dix premiers vers introduisant le début de la première vision nous plongent au contraire dans la perplexité :

In a somer seson, whan softe was the sonne,  
I shoop me into shroudes as I a sheep were,  
In habite as an heremite unholy of werkes,  
Went wide in this world wondres to here.  
Ac on a May morwenynge on Malverne hilles  
Me bifel a ferly, of Fairye me thoghte.  
I was wery forwandred and wente me to reste  
Under a brood bank by a bourne syde ;  
And as I lay and lenede and loked on the watres,  
I slombred into a slepyng, it sweyed so murye<sup>26</sup>.

---

24 Cf. *The Idea of Vernacular, An Anthology of Middle English Literary Theory, 1280-1520*, éd. J. Wogan-Browne, N. Watson, A. Taylor, R. Evans, Exeter, 1999, en particulier la première partie, "Authorizing Text and Writer".

25 *The Idea of Vernacular, op. cit.*, p. 7 : "by strategically appropriating what [Rita] Copeland calls 'the discourse of [medieval Latin] academic exegesis' and reusing it in their own texts, they engage in acts of 'auto-exegesis' that enable them to ascribe themselves the status of *auctores* and to claim a Latinate weight of attention for their vernacular texts... At the same time, by developing vernacular ways of remaking themselves in the image of Latin *auctores*, these writers are asserting that their texts are worthy partners of the international high-culture literature most commonly associated with French courtly writing, while also distancing themselves from less exalted Middle English texts". L'ouvrage de Rita Copeland auquel il est fait référence est *Rhetoric, Hermeneutics and Translation in the Middle Ages : Academic Traditions and Vernacular Texts*, Cambridge, 1991. Dans ce processus, le phénomène des traductions est fondamental.

26 *Piers Plowman* B, prol 1-10 : "Par un bel été, alors que le soleil était doux, je revêtis un habit en peau de mouton, l'habit d'un ermite, mais sans prétention à la sainteté, et je partis me promener à travers ce monde, à l'écoute de ses étranges et merveilleux événements. Mais un matin de mai sur les collines de Malvern, une chose merveilleuse

Ces vers ont très souvent été glosés, parce qu'ils rompent en bien des points avec les conventions des prologues des *dream-vision*<sup>27</sup>, mais aussi parce qu'ils installent d'emblée l'ambivalence du narrateur. Il semble d'ailleurs que certains annotateurs du poème s'en soient préoccupés, tant par rapport à l'auteur qu'au narrateur<sup>28</sup>. Il convient donc d'étudier les différents indices disponibles.

Le premier est constitué par les signatures littéraires. Celles-ci apparaissent dans les trois versions, avec une évolution certaine. Elles ont été recensées par George Kane dans son ouvrage *Piers Plowman : The Evidence for Authorship*<sup>29</sup>. La plus célèbre est probablement celle du passus XV de la version B :

“I haue lyued in londe, quod I, and my name is longe wille”<sup>30</sup>.

Ces signatures relèvent de plusieurs catégories, qu'Anne Middleton regroupe sous deux grandes formes, ouvertes ou référentielles, comme c'est le cas ci-dessus, et indirectes, comme les anagrammes<sup>31</sup>. Dans le poème de Langland, ces signatures fonctionnent, selon elle, comme des “dispositifs artificiels de la mémoire” :

“‘Pointant’ son œuvre avec son propre nom et sa présence – son histoire sociale, juridique et physique aussi bien que spirituelle – les signatures de Langland fonctionnent comme un dispositif artificiel de la mémoire, donnant à son œuvre-vie la forme utilisable d'une vie remémorée”<sup>32</sup>.

Leur instabilité constitue un signe de ce qu'elle appelle a *crisis of the proper* qui ne touche pas seulement Langland, mais se retrouve à bien d'autres niveaux de la société. Elle constate, en effet, que la période durant laquelle Langland compose son texte voit s'accélérer la mise en place des noms propres dans la société anglaise, essentiellement pour des raisons juridiques

---

m'arriva, du pays de la Féerie, ce me semble. J'étais fatigué après avoir beaucoup marché et je m'arrêtais pour me reposer, sur la large rive d'un ruisseau. Et comme je m'allongeai, m'étendis et regardai l'eau, je m'assoupis tant était douce la musique qu'elle jouait”.

<sup>27</sup> Simpson, *An Introduction*, op. cit., p. 7-8.

<sup>28</sup> Cf. K. Kerby-Fulton, D. L. Despres, *Iconography and the Professional Reader. The Politics of Book Production in the Douce Piers Plowman*, Londres, 1999, p. 80-1.

<sup>29</sup> Londres, 1965. Celles-ci se trouvent en A V 43-4 (B V 61-2, C VI 1-2) ; A VIII 42-4 (cf. B VII 38-9, C IX 41-2) ; A IX 61-5 et 107-18 (B VIII 70-4 et 117-29, plus explicite en C X 68-72 et 112-24) ; B XV 148-64 (différent de C XVI 284-94) ; C I 1-6.

<sup>30</sup> *Piers Plowman* B, XV 152 : “J'ai beaucoup vécu dans ce monde, dis-je, et mon nom est Long Will”.

<sup>31</sup> A. Middleton, “William Langland's 'Kynde Name' : Authorial Signature and Social Identity in Late Fourteenth-Century England”, in *Literary Practice and Social Change in Britain, 1380-1530*, éd. L. Patterson, Berkeley et Los Angeles, 1990, p. 15-82, p. 31 et suiv. Selon elle, un exemple de signature faisant appel au procédé de l'anagramme est l'expression the *lond of longynge*, qui se situe au début du second rêve intérieur de *Will* (B XI 8).

<sup>32</sup> *Ibid*, p. 37 : “‘Pointing’ his work with his own name and presence – his social and legal and physical as well as spiritual history – Langland's signatures function as an artificial memory device, giving his life-work the usable form of a life remembered”.

propres au régime de la *Common Law*<sup>33</sup>. Or, cette évolution vers un enregistrement identitaire ne va pas sans inconvénient, comme le montrent certaines réactions des révoltés de 1381 par rapport à la *Poll-Tax*, première taxe levée par tête à partir de 1377<sup>34</sup>. Il peut être beaucoup plus avantageux dans ce cas, d'être sans identité. Les chroniqueurs ne s'y sont pas trompés et laissent apparaître les stratégies de non-identification utilisées par les révoltés, dont on trouve des exemples dans les lettres de John Ball<sup>35</sup>. Ainsi y-a-t-il bien une crise de l'identification par le nom durant la période où Langland a écrit, et ses pratiques mêmes constituent un des révélateurs de cette crise, en même temps qu'une tentative de résolution<sup>36</sup>.

La construction de la *persona* littéraire du poème a fait l'objet de nombreuses controverses<sup>37</sup>. De fait, la personnalité de *Will* est très ambiguë, en premier lieu parce qu'elle évoque à la fois le nom de l'auteur (William) et un nom commun (la volonté). Les interprétations sont nombreuses et insistent souvent sur un seul aspect de cette *persona*. Selon John Bowers par exemple, elle incarne la volonté et ses faiblesses dans le cadre de l'interrogation de Langland sur la paresse, et refléterait en cela les propres angoisses de ce dernier<sup>38</sup>. En réaction à ces visions de *Will* qu'il considère comme trop réductrices, David Lawton avance l'aspect fragmenté de sa personnalité, à l'image même du poème<sup>39</sup>. Il part du principe que ce dernier est dialogique<sup>40</sup> et s'interroge sur la notion de sujet<sup>41</sup>. *Will* condenserait les différents thèmes et discours du poème<sup>42</sup>.

---

33 *Ibid*, p. 61 et suiv. Sur ces questions, voir le programme de recherche *Genèse médiévale de l'anthroponymie moderne* (université de Tours) et notamment le t. IV, *Discours sur le nom : normes, usages, imaginaire (VT-XVT<sup>e</sup> siècles)*, éd. P. Beck, Tours, 1997. En France, l'évolution est surtout perceptible dans la période précédente.

34 Cf. C. Dyer, "The Social and Economic Background to the Rural Revolt of 1381", dans *The English Rising of 1381*, éd. T. Aston et R. H. Hilton, Cambridge, 1984, p. 9-42.

35 *Ibid*, p. 67 : "Persons of indeterminate statut between the fictive and the actual become the 'one head' under which the rebels, those previously unnamed in chronicles of significant public actions, enter the records and are comprehended by the chroniclers as an improvised, indeterminate, unnameable, and therefore threatening new social body".

36 *Ibid*, p. 77 : "Langland's practices in characterizing himself as a named actor draw extraordinary and somewhat unsettling speculative attention to the ways in which, in life as in art, making sense of one's world is a matter of publishing a powerful fiction".

On sait d'ailleurs que les révoltés en question ont utilisé le poème de Langland dans ces stratégies de non-identification personnelles. Voir ci-dessus, chapitre 3, p. 105-106.

37 Voir ci-dessus, chapitre 2, p. 61. Sur le concept de *persona*, voir Lawton, *Chaucer's narrator*, *op. cit.*, p. 8 et suiv.

38 J. Bowers, *The Crisis of Will in Piers Plowman*, Washington, 1986.

39 D. Lawton, "The subject of *Piers Plowman*", *YLS* 1, 1987, p. 1-30.

40 Voir ci-dessus, chapitre 12, p. 457-458.

41 *Ibid*, p. 6 : "Subjects are in the process of construction throughout life by the official discourses of the institutions of power... in fields such as education, the economy, politics, the law and in modern times the media - the discourses that define and seek to circumscribe what we know. Subjectivity is constituted by intersecting and, often conflicting, discourses". Il s'inspire des travaux d'Althusser.

42 *Ibid*, p. 13 : "Will is the poem's thematic nexus in small". Selon Anne Middleton, Will est davantage le principe générateur de narration du poème ( "Narration and Invention of Experience : Episodic Form in *Piers Plowman*", dans

Nous n'envisagerons ici qu'un aspect 'autobiographique' de cette *persona*, par lequel *Will* est identifié à un poète<sup>43</sup>. Cette caractérisation ne signifie pas que l'auteur se livre à une autobiographie dans la personne de *Will*. George Kane a mis en garde contre le phénomène de l'*autobiographical fallacy*, en soulignant qu'il est impossible de reconstruire la personnalité de Langland à partir du poème<sup>44</sup>. Cependant, selon John Burrow, il ne faut pas tomber dans l'excès inverse de la *conventional fallacy*<sup>45</sup>. Ce dernier suggère une autre approche, en s'appuyant sur certains travaux portant sur l'autobiographie moderne, selon lesquels même une *persona* autobiographique est avant tout une création littéraire<sup>46</sup> :

“Dans le cas d'un poème si long et si profondément réfléchi que *Piers Plowman*, au moins, nous devons sûrement reconnaître la possibilité que les 'fictions du moi' qui y sont créées puissent représenter la conscience du poète de son moi ou de ses moi”<sup>47</sup>.

Il semble donc plus fructueux de se pencher sur ce que peut nous apprendre la construction de cette *persona* par rapport à la manière dont Langland se situe en tant qu'auteur. Comme l'a noté Kathryn Kerby-Fulton, cela constitue un déplacement de perspective de l'autobiographie vers la notion d'auteur<sup>48</sup>.

*Will* est un poète, et il le revendique à plusieurs reprises, tout au long des trois versions<sup>49</sup>. Au passus I de la version B, *Holy Chirche* l'entend bien ainsi :

Lereth it thus lewed men, for lettred it knoweth –  
That Treuthe is tresor the trieste on erthe<sup>50</sup>.

---

*The Wisdom of poetry : Essays in Early English Literature in honour of M. Bloomfield*, éd. L. D. Benson et S. Wenzel, Kalamazoo, 1982, p. 81-122, p. 101).

43 Il faut rappeler l'opposition de David Fowler, pour qui *Will* ne doit pas, de quelque manière que ce soit, être envisagé par rapport au poète, puisque selon lui, il y a plusieurs auteurs (cf. son article “*Piers Plowman* : Will's 'Apologia pro vita sua'”, *YLS* 13, 1999, p. 35-48).

44 G. Kane, “The Autobiographical Fallacy in Chaucer and Langland Studies”, dans *Chaucer and Langland, Historical and textual approaches*, 1989, p. 1-14 (l'article date de 1965).

45 J. Burrow, “Autobiographical Poetry in the Middle Ages : The Case of Thomas Hoccleve”, *PBA* 68, 1982, p. 389-412, p. 391-95 : “Full recognition of the part played by literary tradition and free-ranging invention in first-person utterances need not deprive criticism, as it tends to do at present, of the capacity to recognize equally fully those cases where such utterances are not fictional or conventional... when modern critics deny the autobiographical character of a medieval poem, they are not concerned only with the hard facts which might be deduced from it. Their stress on the conventional character of authorial self-reference usually leads them to state, or suggest, that such reference has no bearing whatsoever on the life and experience of the author”.

46 J. Burrow, *Langland's Fictions*, Oxford, 1993. Il s'appuie notamment sur l'ouvrage de Paul John Eakin, *Fictions in Autobiography : Studies in the Art of Self-Invention*, Princeton, 1985. Sur cette question, voir également M. Zink, *La subjectivité littéraire. Autour du siècle de Saint Louis*, Paris, 1985.

47 Burrow, *Langland's Fictions*, *op.cit.*, p. 90 : “In the case of a poem so long and deeply pondered as *Piers Plowman*, at least, we should surely allow the possibility that the 'fictions of the self' created in it may represent the poet's consciousness of his self or selves at its most profound and searching”.

48 K. Kerby-Fulton, “Langland's and the Biographic Ego”, dans *Written Work. Langland, Labour and Authorship*, éd. S. Justice et K. Kerby-Fulton, Philadelphie, 1997, p. 67-143, p. 127 : “It is authorship more than autobiography which is at stake here”.

49 Cf. A. V. C. Schmidt, *The Clerkly Maker : Langland's Poetic Art*, Cambridge, 1987, p. 5-20.

Elle l'envisage comme un auteur sérieux, didactique, capable d'enseigner *Truthe* non pas aux clercs, mais aux laïcs. Ce passage est d'autant plus important qu'il indique que le public auquel Langland destine son poème est avant tout laïc. Il y a donc ici une convergence importante entre son audience et son public<sup>51</sup>. Cependant, son statut de poète évolue d'une version à l'autre. Dans la version A, il est avant tout considéré comme un ménestrel<sup>52</sup>, alors que dans les deux autres versions, et surtout la dernière, il apparaît davantage comme un poète 'sérieux' et soucieux de sa responsabilité<sup>53</sup>. Mais certains passages, présentant une justification de cette activité, suggèrent l'instabilité de cette dernière. Dans la version B, nous trouvons par exemple l'avertissement de *Leaute* au passus XI (vers 86-106), qui valide l'activité critique du narrateur, tout en le mettant en garde contre une critique déraisonnable. Mais le passage le plus important se situe au passus XII. *Ymaginatif* reproche au narrateur de perdre son temps à faire des vers :

“And thow medlest thee with makynge – and myghtest go seye thi Sauter,  
And bidde for hem that yyveth thee breed ; for ther are bokes ynowe  
To telle men what Dowel is. Dobet and Dobest bothe,  
And prechours to preve what it is, of many a peire freres”<sup>54</sup>.

Le narrateur reconnaît le bien-fondé de ses critiques, mais s'en justifie :

I seigh wel he seide me sooth and. somewhat me to excuse,  
Seide, Caton confortid his sone that, clerk though he were,  
To solacen hym som tyme – also I do whan I make :  
*Interpone tuis interdum gaudia curis.*  
“And of holy men I herde, quod I, how thei outhurwhile  
Pleyden, the parfiter to ben, in places manye.  
Ac if ther were any wight that wolde me telle  
What were Dowel and Dobet and Dobest at the laste,  
Wolde I nevere do werk, but wende to holi chirche  
And there bidde my bedes but whan ich ete or slepe”<sup>55</sup>.

---

50 *Piers Plowman* B, I 136-7 : “Enseigne cette doctrine aux ignorants, puisque les hommes instruits la connaissent déjà : la Vérité est le trésor le plus rare sur toute la terre”.

51 Pour une analyse de cette question par rapport au thème de la connaissance, voir ci-dessus, chapitre 11, p. 432-434 et 438-445.

52 A I 137-8.

53 Kerby-Fulton, “Langland’s and Biographic Ego”, *op. cit.*, p. 73 : “Langland’s authorial self-portrait of Will shifted dramatically throughout the three versions of the poem, from the minstrel/scribe of A, to the poet with meddles with makings in B, to the defensive confessional but obliquely authoritative spokesman in C”.

54 *Piers Plowman* B, XII 16-19 : “Et toi, tu es là, t’amusant à versifier quand tu pourrais t’employer à dire tes Psaumes, et prier pour ceux qui pourvoient à ta nourriture ; il y a déjà assez de livres pour expliquer aux gens ce que sont Bien-faire, Mieux-faire et Faire-le-mieux, ainsi que de prédicateurs – de nombreux couples de frères – pour prouver ce que c’est”.

55 *Piers Plowman* B, XII 20-28 : “Je voyais bien qu’il me disait la vérité et, en guise de justification, je dis : ‘Caton a offert à son fils quelque réconfort quand il lui a dit que même un érudit pouvait parfois s’amuser. Eh bien, c’est ce que je fais quand j’écris des vers. *Donne une place parfois au plaisir, parmi tes occupations pressantes (Distiques, III, 6)*. J’ai également entendu dire, continuai-je, qu’il y a des saints, en divers endroits, qui s’amusent à l’occasion, et n’en sont que plus vénérables. Mais, bien sûr, si se trouvait quelqu’un pour me donner une définition définitive de Bien-faire,

Le narrateur combine plusieurs arguments, et d'abord l'innocence du divertissement entrepris. Selon Gilian Olson, cette notion était loin d'être absente dans la littérature médiévale et n'était pas forcément négative<sup>56</sup>. Mais ce n'est pas l'essentiel : *Will* affirme qu'on ne lui a pas fourni tous les éléments nécessaires à son salut. Selon James Simpson, ces affirmations prennent leur place dans une stratégie satirique double : d'une part, l'auteur, comme son héros, part en quête de la vérité parce que les institutions n'ont pas la réponse adéquate ; il y a une forte défense de la validité de cette vérité poétique. D'autre part, il se protège de la censure<sup>57</sup>. Cette démarche est cependant problématique, dans la mesure où il remet lui-même en cause la validité de son activité poétique – tout en essayant de la défendre.

Ces contradictions apparaissent peut-être davantage dans la version C. La confrontation entre *Ymaginatif* et *Will* est supprimée, mais Langland développe ce thème dans l'*apologia* du passus V (1-104). Cette dernière dépasse largement l'activité poétique pour embrasser tout le mode de vie du narrateur, mais il apparaît avant tout comme un poète<sup>58</sup> :

Thus y awakede, woet god, whan y wonede in Cornehull,  
 Kytte and y in a cote, yclothed as a lollare,  
 And lytel ylet by, leueth me for sothe,  
 Amonges lollares of Londone and lewede ermytes,  
 For y made of tho men as resoun me tauhte<sup>59</sup>.

Ce passage met en lumière l'instabilité de la définition même de son activité. S'il met l'accent sur la validité de sa dénonciation, il montre la difficulté de soutenir sa fonction critique, qui fait aussi partie de son rôle didactique. Cet aspect se voit peut-être mieux si l'on considère la dimension visionnaire de *Will*, que Kathryn Kerby-Fulton considère comme fondamentale, en

---

Mieux-faire et Faire-le-mieux, je n'aurais plus aucun désir de travailler, mais j'irais à l'Église et j'y dirais mes prières sans m'arrêter, excepté pour manger et dormir”.

56 G. Olson, *Literature and Recreation in the Later Middle Ages*, Londres, 1982, p. 232 : “In the Later Middle Ages, a number of writers – physicians, philosophers and poets – dealt with these concerns [les relations entre la littérature et la vie] in terms of recreational and hygienic ideas, affirmed the very significant power of fiction and entertainment to revitalize”.

57 J. Simpson, “The constraints of satire in *Piers Plowman* and *Mum and the Sothsegger*”, dans *Langland, the mystics and the medieval religious tradition*, éd. H. Phillips, Cambridge, 1990, p. 11-30. À l'appui de cet argument, il cite un certain nombre d'exemples de sujets traités par Langland et condamnés en 1382 comme hérétiques.

58 Pour Anne Middleton, cet épisode constitue aussi une forme de signature : “As an event, the ‘autobiographical’ interlude in the C-text has the characteristic form of the other signatory episodes... a challenge that suddenly interrupts and deflects the course of Will’s designs, producing in succession first a rationalization then an access of shame and confession, and issues in a contrite resolution to embark upon a new course of both life and work...” (“Langland’s Kynde Name”, *op. cit.*, p. 57). De fait, les études des signatures et de la *persona* peuvent difficilement être séparées, dans la mesure où dans le poème, la signature est celle de *Will*.

59 *Piers Plowman* C, V 1-5 : “Ainsi je m’éveillai, Dieu le sait, alors que je vivais à Cornhill avec Kitty, dans une petite mesure, habillé comme quelque vagabond. Je n’étais pas en haute faveur, croyez-moi bien, parmi les vagabonds de Londres et les ermites de peu, car j’ai écrit sur ces gens ce que la raison m’en a appris”.

particulier dans cet épisode<sup>60</sup>. Selon elle, Langland se situe dans la tradition de la justification des visionnaires. Elle note que *Reson* et *Conscience* agissent comme des agents chargés de vérifier la validité de la vision du poète<sup>61</sup>. Les divergences d'interprétations sur la *persona* de *Will*, considérée tantôt comme un ensemble de signes autobiographiques de l'auteur – sous les traits d'un poète, d'un visionnaire, d'un ermite ou d'un franciscain – tantôt comme une personnalité entièrement fictive, sont grandes. Mais ces interprétations se recoupent sur un point fondamental que l'on ne peut négliger : la nécessité de l'affirmation de sa fonction utile d'autorité, mais dans une position marginale.

À travers cette *persona* et son système de signature, Langland révèle donc une interrogation profonde, pour ne pas dire un doute, sur ce que signifie le fait d'être un auteur et sur son rôle. Il montre ainsi qu'il en est un, à part entière, mais que sa position d'auteur est loin d'être confortable.

À ce titre, le traitement des ménestrels, qui apparaissent fréquemment dans le poème, surtout dans la version C, mérite que l'on s'y arrête<sup>62</sup>. Dès le prologue, Langland établit une très nette distinction entre les vrais et les faux :

And somme murthes to make as mynstralles konne,  
 And geten gold with hire glee – giltlees, I leeve.  
 Ac japeres and jangeleres, Judas children,  
 Feynen hem fantasies, and fooles hem maketh –  
 And han wit at wille to werken if they wolde.  
 That Poul precheth of hem I wol nat preve it here :  
 Qui loquitur turpiloquium is luciferes hyne.<sup>63</sup>

La virulence de Langland est grande, puisqu'ils sont assimilés à la trahison de Judas, sans doute parce qu'ils trahissent la parole divine. Elle ne s'étend cependant pas à tous les ménestrels. Les musiciens sont en effet épargnés (ils sont innocents – *giltlees*). Cette

---

60 K. Kerby-Fulton, " 'Who has written this book ?' : Visionary autobiography in Langland's C-Text", dans *The Medieval Mystical Tradition in England, Exeter Symposium V*, éd. M. Glasscoe, Cambridge, 1992, p. 101-16.

61 *Ibid*, p. 102-3 : "Conscience and Readon act rather like probators, posing... the kinds of questions recommended in treatises on visionary validation. The emphasis in these treatises on the need for all visionaries to submit their experiences to the judgement of expert, authoritative, spiritual advisers can hardly be overstated, and it is characteristic of Langland that he found a way to radically challenge authority just when he appears to be submitting to it : by choosing inner faculties as spiritual directors he makes a strong statement about the true nature of authority".

62 Pour une étude détaillée de ce traitement, voir E. T. Donaldson, *Piers Plowman, The C-Text and His Poet*, New Haven, 1949, p. 136-155.

63 *Piers Plowman* B, Prol 33-39 : "Et certains choisissaient d'être ménestrels, et gagnaient leur vie en faisant de la musique – occupation innocente à mon avis. Au contraire de ces bouffons obscènes au langage ordurier – ces fils de Judas – qui imaginaient des formes grotesques d'amusement, et font les idiots, bien qu'ils aient suffisamment de sens pour occuper éventuellement un emploi véritable, pour peu qu'ils le veuillent. Je ne vais pas tomber ici dans le travers que Paul dénonce à leur propos : *Celui qui prononce des mots immondes* (Eph 3 : 5), est un serviteur de Lucifer". En C, les bons ménestrels disparaissent du prologue.

opposition n'est pas une invention de Langland. Elle fait penser notamment à la distinction que fait l'anglais Thomas de Chobham au début du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>64</sup> et témoigne d'une ambivalence vis-à-vis de ce métier, plus spécifiquement vis-à-vis des jongleurs (terme que Langland utilise pour qualifier les mauvais ménestrels) dans la société médiévale. Jean-Claude Schmitt analyse cette ambivalence dans le cadre de l'opposition entre gestes et gesticulation<sup>65</sup>. Mais elle doit ici être replacée dans le cadre de la fonction de la poésie. Dans la suite du poème, Langland revient sur cette opposition dans la première vision<sup>66</sup>, puis dans les passus X et XIII. Dans ces derniers, les termes du conflit changent de nature car les mauvais ménestrels ne sont plus opposés aux musiciens innocents. Aux vers 30-47 du passus X, dans le cadre de la discussion sur la richesse, *Studie* dénonce violemment les 'bouffons' avec le même type de vocabulaire que celui du prologue. Au passus XIII, *Haukyn* est d'abord identifié à un ménestrel (vers 224), ce qui peut conduire à penser qu'il constitue en quelque sorte le double de la *persona* de *Will*<sup>67</sup>. Son statut est lui aussi problématique : dans les vers 228-234, *Haukyn* affirme qu'il ne sait accomplir aucune des fonctions des ménestrels<sup>68</sup>. L'ambivalence en est renforcée. À la fin de la description de son manteau, qui constitue un catalogue des sept péchés capitaux<sup>69</sup>, il revient sur les conséquences engendrées par la malignité des ménestrels, pour eux-mêmes et pour les autres :

Patriarkes and prophetes, prechours of Goddes wordes  
 Saven thorough hir sermon mannes soule fro helle ;  
 Right so flateris and fooles arn the fendes disciples  
 To entice men thorough hir tales to synne and harlotrie.  
 Ac clerkes, that knowen Holy Writ, sholde kenne lordes  
 What David seith of swiche men, as the Sauter telleth :  
*Non habitabit in medio domus mee qui facit superbiam ; qui loquitur iniqua*  
 Sholde noon harlot have audience in halle ne in chambre  
 Ther wise men were – witnesseth Goddes wordes  
 Ne no mysproud man amonges lordes ben allowed.  
 Clerkes and knyghtes welcometh kynges minstrales,  
 And for love of hir lord litheth hem at festes ;  
 Muche moore, me thynketh, riche men sholde  
 Have beggeres bfore hem, the whiche ben Goddes minstrales  
 As he seith hymself – Seynt Johan bereth witnesse :  
*Qui vos spernit me spernit.*  
 Forthi I rede yow riche, revetes whan ye maketh,

64 Thomas de Chobham, *Summa Confessorum*, éd. F. Broomfield, Paris et Louvain, 1968, p. 291-93 ; cf. J. C. Schmitt, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, 1990, p. 271.

65 Schmitt, *La raison des gestes*, op. cit., p. 261-273.

66 En B II 217-8, ils sont associés au personnages de *Lyere* et en B III 130-2, à *Mede*.

67 Voir également leur mise en parallèle sur le plan de leur condition de pécheur, ci-dessous, chapitre 14, p. 519-521.

68 Donaldson, *The C-Text and His Poet*, op. cit., p. 141.

69 Voir ci-dessous, chapitre 14, p. 514-516.



For to solace youre soules, swiche minstrales to have –  
 The povere for a fool sage sittynge at thi table,  
 And a lered man to lere thee what Oure Lord suffred  
 For to save thi soule fram Sathan thyn enemy,  
 And fithle thee, withoute flaterynge, of Good Friday the storye,  
 And a blynd man for a bourdeour, or a bedrede womman  
 To crie a largesse bifore Oure Lord, your good loos to shewe<sup>70</sup>.

Ces vers sont d'autant plus frappants que Langland ne passe pas par le biais d'une autorité. C'est le narrateur qui parle<sup>71</sup>. Ce passage constitue un développement des idées déjà présentes dans les épisodes précédents, en tout cas sur la perception des mauvais ménestrels, mais avec peut-être plus d'emphase encore. Ils sont ici considérés comme des serviteurs du diable. Le bon ménestrel, à l'inverse, est celui qui parle de Dieu. L'emphase est donc ici sur le rôle didactique du poète, qui correspond bien aux attentes des lecteurs, telles que nous les avons définies dans le troisième chapitre de cette étude, et qu'il faut mettre en parallèle avec la présentation de *Will*. Ce passage peut-être comparé aux considérations du poète de *Wynnere and Wastoure* :

Whylome were lordes in londe that loued in thaire hertis  
 To here makers of myrthes that matirs couthe fynde  
 And now es no frenchipe in fere bot fayntnesse of hert,  
 Wyse wordes withinn that wroghte were neuer  
 Ne redde in no romance that euer renke herde.  
 Bot now a childe appon chere withowtten chyn-wedys  
 That neuer wroghte thurgh witt thies wordes togedire  
 Fro he can jangle als a jaye and japes telle  
 He schall be lenede and louede and lett of a while  
 Wele more that the man that made it hymselfen.  
 Bot neuer the lattere at the laste when ledys bene knawen ;  
 Werke wittnesse will bere who wirche kane beste<sup>72</sup>.

---

70 *Piers Plowman* B, XIII 427-48 : “Les patriarches et les prophètes qui ont prêché la parole de Dieu ont sauvé, par leurs sermons, les âmes des hommes de l’Enfer. De la même manière, les flatteurs et les bouffons sont les disciples du Diable ; par leurs paroles, ils attirent les hommes vers le péché et la luxure. Mais les clercs, qui connaissent les Saintes Écritures, devraient enseigner à la noblesse ce que David dit de telles gens. Voici les paroles du Psautier : *Celui qui agit orgueilleusement ne trouvera pas sa place au milieu de ma maison ; celui qui dit des choses injustes...* (Ps 100 : 7-8). Aucun bouffon obscène ne devrait avoir d’auditoire, public ou privé, parmi les gens de bien – la parole de Dieu en témoigne – et aucun impudent ne devrait être encouragé par les nobles. Les clercs et les chevaliers accueillent avec chaleur les ménestrels de la maison du roi et, par respect pour leur royal maître, les écoutent durant les festins. Mais il me semble que les riches devraient bien plutôt accueillir ceux qui sont complètement démunis, puisque ce sont les ménestrels de Dieu, comme il le dit lui-même dans l’Évangile de Saint Jean : *Celui qui vous méprise, me méprise* (Lc 10 :16 ; cf. Jn 5 :23). C’est pourquoi je vous conseille, à vous autres riches, lorsque vous festoyez, de faire venir de tels ménestrels – pour le salut de votre âme, faites asseoir le pauvre plutôt que le bouffon à votre table, ainsi que quelque savant clerc qui vous apprenne la passion de Notre Seigneur pour sauver votre âme de votre ennemi Satan ; qu’il chante, sans flatterie, le conte du Vendredi Saint ; qu’un aveugle soit votre amuseur, qu’une femme grabataire chante l’abondance en présence de Notre Seigneur et que votre nom en soit honoré”.

71 Alors que *Will* lui-même est présenté comme un ménestrel dans la version A (I 137-8).

72 *Wynnere and Wastoure*, 19-30 : “Dans le temps, il y avait dans ce pays des seigneurs qui aimaient dans leurs cœurs écouter des faiseurs de distractions qui savaient exprimer des sujets sérieux. Mais de nos jours il n’y a plus d’amitié dans les assemblées, mais [seulement] la faiblesse de cœur ; les sages paroles restent à l’intérieur, et ne sont jamais

Dans ce passage, la délimitation est bien claire entre le jeune blanc-bec qui ne sait qu'amuser la galerie sans aucun esprit de rigueur et d'innovation (le vocabulaire, *janglen* ou *japen* est semblable à celui de Langland), et le poète qui a composé sérieusement son œuvre, même si celle-ci n'est pas reconnue<sup>73</sup>. Dans *Piers*, cette opposition existe, mais elle est dépassée. L'identification des ménestrels dans les derniers vers du passage montre en effet que la nature de ce rôle didactique dépasse la simple transmission de connaissances (et même de la vérité). Les bons ménestrels sont en effet les pauvres et les infirmes, ce qui constitue une référence à Luc 14 :21<sup>74</sup>, mais aussi un homme savant (*lered*, vers 444), qui parle bien (*without flaterynge*) pour sauver l'âme de ceux qui l'écoutent. Ce peut être le poète, mais il n'est pas tout seul. Selon Ralph Hanna, la référence à l'Évangile de Luc était généralement utilisée pour contester la poésie, mais Langland la transforme pour valider un certain type de poésie sérieuse, comme le suggère l'introduction de l'homme *lered*<sup>75</sup>. Ainsi crée-t-il un type de ménestrel évangélique, renforcé selon cet érudit, par l'association dans la personne de *Will* de l'ermite et du poète. Cela peut constituer un rappel de l'image des 'ménestrels de Dieu' employée par Saint François, que Langland utilise par ailleurs pour railler la perte de vocation des frères<sup>76</sup>. Dans ce passage, le poète associe donc de manière originale le type du pauvre de l'Évangile et celui du poète sérieux et érudit, qui n'est pas forcément présenté comme un clerc (le terme *lered* est en tout cas ambivalent). Là encore, le poète se définit comme une autorité marginale.

Un dernier indice significatif est constitué par la multiplicité des révisions que Langland a effectuées<sup>77</sup>. Les transformations de la version B vers la version C ont souvent été vues comme une réaction à la révolte de 1381, même si les conclusions divergent sur la nature de

---

écrites, ni lues dans aucune histoire qu'un homme peut entendre. Désormais, un enfant de visage, sans barbe, qui n'a jamais assemblé des mots ensemble par l'esprit, sera écouté, estimé et regardé pendant un temps parce qu'il sait babiller comme un geai et dire des plaisanteries, bien plus que l'homme qui a composé lui-même [le poème]. Mais néanmoins, à la fin, les hommes seront reconnus [pour ce qu'ils sont]. L'œuvre témoignera de celui qui sait le mieux travailler".

73 Th. Turville-Petre, "The Prologue of *Wynnyere and Wastoure*", *LSE n.s.*, 18, 1987, p. 19-29. Voir aussi M. Nolan, "With tresone withinn' : *Wynnyere and Wastoure*, Chivalric Serf-Representation, and the Law", *JMEMS* 26, 1996, p. 1-28. Elle note à propos de ces vers : "The effect of these lines is to establish at the outset that poetry is a serious medium, perhaps couched in 'myrthes', but written for the ears of attentive lords. The poet becomes a repository for wisdom, an observer whose detachment makes his verse not only enjoyable but also morally and politically useful" (p. 9). Mais ce détachement du poète est en partie factice, comme le montrent ses doutes à propos de la nature du gouvernement d'Édouard III (voir ci-dessus, chapitre 5, p. 223-224).

74 Cette idée est renforcée en C X 126-36 où apparaît l'expression *mynstrales of beueune* et par l'identification de *Patience* à un ménestrel (cf. Simpson, *An Introduction*, op. cit., p. 152-7).

75 R. Hanna, "Will's Work", dans *Written Work*, op. cit., p. 23-66, p. 48 : "Will creates an apostolic function both for his way of life and for his poetry... *without flaterynge*... suggests that the minstrel will enjoin upon his rich host harsh gospel precept as a way for to saue [his] soule".

76 Voir ci-dessus, chapitre 9, p. 344.

77 Annexe 1, p. 613-626.

ces révisions<sup>78</sup>. Par rapport à sa réflexion sur son rôle d'auteur, elles indiquent avant tout que Langland est de plus en plus conscient de sa responsabilité face à son public, comme l'a déjà suggéré l'évolution de la personnalité de *Will*<sup>79</sup>.

Les rapports de Langland avec la notion d'auteur, avec son narrateur et avec son texte, sont donc complexes. Les nombreuses controverses entre érudits à leur sujet n'en constituent qu'une preuve supplémentaire. Deux éléments nous paraissent cependant essentiels. D'une part, Langland se voit bien comme un auteur, et il est perçu comme tel<sup>80</sup>, même si les interrogations sur son rôle et ses tentatives répétées de clarification le distinguent de certains de ses contemporains, tels que Chaucer et Gower. Sa volonté de contrôler son texte est cependant nette<sup>81</sup>. En outre, ses révisions constantes indiquent qu'il est conscient de se situer à l'intérieur d'un marché en formation, marque de l'autonomisation d'un champ littéraire au sein de la production textuelle<sup>82</sup>. Il tente en effet de contrôler l'accès à son texte alors que celui-ci est déjà en circulation, bien que cela s'avère périlleux<sup>83</sup>. Mais s'il tente de s'affirmer en tant qu'autorité, il se positionne délibérément en marge des centres de pouvoir dans ses différentes stratégies, que ce soit dans sa définition du ménestrel ou dans sa relation aux discours institutionnels, souvent très critique<sup>84</sup>. Il peut être ici opposé à Gower, par exemple, qui tente de s'en rapprocher davantage<sup>85</sup>. Mais c'est un positionnement qu'il partage avec d'autres poèmes du corpus.

\*\*\*\*\*

---

78 Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 170-171.

79 Kerby-Fulton, "Langland and the Biographic Ego", *op. cit.*, p. 86 : "That Langland's sense of his own authorship – and of the responsibility it entailed – weighed upon him in an entirely different way in the period after the Peasant's Revolt cannot be doubted... By the time he wrote these lines in C V [1-104] he was an established author, part of a more politicized world, and writing as (to use Middleton's distinction) an author not just addressing an audience, but aware of a public". Sur cette distinction, voir ci-dessus, chapitre 3, p. 66-67.

80 Même s'il y a parfois des confusions dans les manuscrits contemporains : cf. J. R. Thorne, "Piers or Will : Confusion of Identity in the Early Reception of *Piers Plowman*", *MAE* 60, 1991, p. 273-84.

81 Cf. A. Middleton, "Narration and Invention of Experience : Episodic Form in *Piers Plowman*", dans *The Wisdom of poetry : Essays in Early English Literature in honour of M. Bloomfield*, éd. L.D. Benson et S. Wenzel, Kalamazoo, 1982, p. 81-122, p. 122 : "It is Langland's peculiar achievement to have composed his poem to include an accounting of his poetic project, displaying to history a painstakingly circumstantial reckoning of both its profit and its loss".

82 Genet, *Les idées sociales et politiques*, *op. cit.*, p. 260-69.

83 Voir ci-dessus, chap. 3, p. 107-108.

84 Voir ci-dessus, chap. 12, p. 454-463.

85 Cf. notamment S. Justice, *Writing and Rebellion, England in 1381*, Berkeley, 1994, p. 193 et suiv. Mais voir également l'analyse de Judith Ferster, plus nuancée, dans son ouvrage *Fictions of Advice. The Literature and Politics of Counsel in Late Medieval England*, Philadelphie, 1996, p. 108-32.

Les poèmes de la tradition de *Piers*, mais aussi *Wynnere and Wastoure*<sup>86</sup>, révèlent que leurs créateurs se situent bien en tant qu’auteurs. Dans *Mum and the Sothsegger* par exemple, le narrateur, après s’être réveillé de son rêve mettant en scène le jardinier, se trouve finalement identifié au *sothe-sigger* :

He chargid me cheerly to change not myn intent  
Til the matire of mvm were made to thende ,  
And that I shuld seye sothe and sette no dreede  
Of no creature of clay, for criste so hym taughte<sup>87</sup>.

Cette identification prend tout son sens dans la mesure où elle est effectuée dans le cadre de l’écriture d’un livre (vers 1267-97). Certes, ce passage constitue une justification rhétorique, mais de même que dans *Piers*, le narrateur est perçu comme le poète. Sa position est à première vue moins instable que celle de *Will*. Il se définit en confiance comme investi de l’autorité du jardinier :

“I haue infourmed the faire loke thou folowe after  
And make vp thy matiere, thou mays do no better.  
Hit may amende many men of thaire misdeedes...”<sup>88</sup>.

Ces principes se retrouvent dans *Richard the Redeless* et dans *Pierce the Ploughman’s Crede*. Dans le premier, le narrateur est investi par *Reson* (passus II, vers 70-6) et dans le second, le narrateur l’est par le laboureur (quoique de manière plus détournée<sup>89</sup>). Mais, de même que Langland, ces auteurs se situent volontairement à la marge du discours dominant. L’exemple de *Mum* est le plus élaboré. Helen Barr et Kate Ward-Perkins, dans un article stimulant, en ont démonté le mécanisme<sup>90</sup>. Durant la plus grande partie du poème, le discours du *sothe-sigger* est constamment remis en cause par *Mum*, parce qu’il est beaucoup plus dangereux que le discours facile de la flatterie. Le narrateur lui-même semble un moment désespéré :

But muche mervailed I, whenne mvm was passid,  
Of his opinion that he heulde euer,  
And prouyd hit by profitable poyntz and fele  
That better was a burne to abide stille  
Thanne the soeth to seye that sitteth in his herte,  
Forto warne the wy that he with dwellith,

---

<sup>86</sup> Voir ci-dessus, p. 491-492.

<sup>87</sup> *Mum and the Sothsegger*, 1305-8 : “Il m’a chaleureusement chargé de ne pas changer mon objectif jusqu’à ce que le cas de Mum soit mené à son terme, de dire la vérité et de n’avoir peur d’aucune créature de la terre, car le Christ le lui a enseigné”.

<sup>88</sup> *Mum and the sothsegger*, vers 1277-87 : “Je t’ai informé de la voie à suivre. Fais-en ton affaire, tu ne peux mieux faire. Cela peut amender bien des gens de leurs méfaits...”. Voir également la citation d’ouverture de ce chapitre.

<sup>89</sup> Voir ci-dessous, p. 496.

<sup>90</sup> H. Barr, K. Ward-Perkins, “‘Spekyng for one’s sustenance’: the Rhetoric of Counsel in *Mum and the Sothsegger*, Skelton’s *Bonge of Court*, and Elyot’s *Pasquil the Playne*”, dans *The Long Fifteenth Century. Essays for Douglas Gray*, éd. H. Cooper & S. Mapstone, Oxford, 1997, p. 249-72.

Or mynne hym of mischief that misse-rewle askith<sup>91</sup>.

Dans son rêve, le narrateur voit ses positions réitérées et confortées par l'apiculteur. Mais ce dernier se situe en marge des centres de pouvoir, puisqu'il fait partie des *commune* au sens le plus large du terme. Il ne s'agit pas en effet des *Commune* politiques, représentées au Parlement, que l'auteur a d'ailleurs critiqué pour leur pusillanimité<sup>92</sup> :

“Bien que *Mum and the sothsegger* offre un conseil honnête au roi pour le bien de la communauté et dramatise la victoire finale de la critique honnête sur l'utilisation d'un langage frauduleux, il le fait d'une position où l'intégrité du discours dépend de son divorce d'avec les centres du pouvoir”<sup>93</sup>.

D'ailleurs, le narrateur précise bien que lui ne fait pas partie des conseillers du roi, et cela dès le début du poème :

But how the couenant is y-kepte I can not discryue,  
For with the king-is cunseil I come but silde<sup>94</sup>.

Ce schéma est tempéré par le fait que l'apiculteur conseille au narrateur de se trouver un patron, de préférence puissant (vers 1284-5). Mais cette éventualité reste bien hypothétique. Cette observation vaut autant pour le pouvoir séculier que pour le pouvoir ecclésiastique. Ce dernier est, en effet, remis en question dans le poème, en particulier dans sa capacité ne pas céder à la flatterie et à édicter des normes<sup>95</sup>.

Le même type de processus est à l'œuvre dans *Richard the Redeless*, lorsque l'auteur précise qu'il n'est pas dans les arcanes du gouvernement :

I had pete of his passion that prince was of Walis,  
And eke oure crowned kynge till crist wolde no lenger ;  
And as a liage to his lord though I lite hade,  
All myn hoole herte was his while he in helthe regnid<sup>96</sup>.

---

91 *Mum and the Sothsegger*, 279-85 : “Je m'étonnais beaucoup, lorsque Mum fut parti, du jugement qu'il maintenait ; il prouvait par suffisamment de points utiles, qu'il était mieux pour un homme de rester silencieux que de dire la vérité qui se tient en son cœur, afin d'avertir l'homme avec lequel il se trouve ou de lui rappeler le malheur que provoque un mauvais gouvernement”.

92 Voir ci-dessus, chapitre 5, p. 210-211.

93 Barr et Ward-Perkins, “Spekyng for one's sustenance”, *op. cit.*, p. 256 : “Although *Mum* offers honest counsel to the king for the good of the common wealth, and dramatizes the eventual victory of honest criticism over fraudulent language use, it does so from a position where integrity of speech depends on its divorce from centres of power”.

94 *Mum and the Sothsegger*, 150-1 : “Mais je ne peux dire si la promesse a été tenue, car je viens rarement au conseil du roi”.

95 Ces thèmes ont été traités dans la troisième partie.

96 *Richard the Redeless*, I 23-6 : “J'eus pitié de la souffrance de celui qui était prince de Galles, et notre roi couronné dont le Christ ne voulait plus ; et comme un lige envers son seigneur – bien que je n'ai pas eu grand chose – mon cœur tout entier était sien tant qu'il régnait en [pleine] santé”.

Certes, il est ensuite conforté par *Reson*, mais tout le poème s'emploie à démontrer que la raison est exclue du gouvernement de *Richard*. Cela ne constitue donc pas un positionnement favorable au sein des centres politiques.

Dans *Pierce the Ploughman's Crede*, le phénomène est plus perceptible encore. Le poète se situe en marge de l'institution ecclésiastique, mais finit par être identifié à l'autorité du poème, le pauvre laboureur. Il n'est plus seulement validé par cette dernière, comme c'est le cas dans les autres poèmes :

But all that euer I haue seyde soth it me semeth,  
And all that euer I haue writen is soth, as I trowe,  
And for amending of thise men is most that I write ;  
God wold hy wolden ben war and werchen the better !  
But, for y am a lewed man paraunter y mighte  
Passen par aventure and in som poynt erren,  
Y will nought this matere maistrelly auowen ;  
But yif ich haue myssaid mercy ich aske,  
And praie all maner men this matere amende,  
Iche a word by him-self and all, yif it nedeth<sup>97</sup>.

Nous retrouvons dans ce passage le thème de la correction des erreurs rencontré dans *Richard the Redeless*, mais le point essentiel est bien l'identification au pauvre laboureur qui se situe en opposition à tous les membres du clergé<sup>98</sup>.

La structuration de *The Crowned Kyng* enfin, est un peu différente, dans la mesure où le narrateur n'est pas celui qui dit directement la vérité. Ce rôle est en effet dévolu à un clerc, qui s'adresse au roi :

With that a clerk kneled adoun and carped these wordes :  
"Liege lord, yif it you like to listen a while  
Sum sawes of Salomon y shall you shew sone,  
Besechyng you of your souerainte that y myght be suffred  
To shewe you my sentence in singuler noumbre  
To peynte it with pluralites my prose would faile ;  
To pike a thonk with plesaunce my profit were but simple"<sup>99</sup>.

Il n'y a donc pas de validation immédiate, dans la mesure où ce n'est pas le narrateur qui est situé en position de conseiller et de diseur de vérité dans la trame narrative. Mais les propos

---

<sup>97</sup> *Pierce the Ploughman's Crede*, 836-45 : "Il me semble avoir toujours dit la vérité, et il me semble que tout ce que j'ai écrit est la vérité ; c'est pour l'amélioration de ces gens que j'ai en grande partie écrit ; Dieu veille à ce qu'ils y prennent garde et agissent au mieux ! Mais, comme je suis un laïc, peut-être puis-je allé trop loin par hasard et me trompé-je sur quelque point : je ne peux maîtriser complètement ce sujet ; mais si j'ai médité, j'en demande pardon, et prie tous les hommes d'améliorer cette question, chaque mot par eux-mêmes et tous, si c'est nécessaire".

<sup>98</sup> Voir ci-dessus, chapitre 10, p. 391-393.

<sup>99</sup> *The Crowned Kyng*, 42-8 : "Seigneur lige, si vous vouliez pourtant écouter un moment quelques dires de Salomon, je vous les montrerai promptement, implorant de votre seigneurie qu'elle puisse tolérer que je vous présente ma sentence au singulier. Ma prose échouerait à la peindre au pluriel ; mon profit est plus simple que de gagner des remerciements avec mon discours."

du clerc sont intéressants. Son image grammaticale, qui porte sur l'opposition entre singulier et pluriel, lui permet d'insister sur l'importance de l'unité et de la simplicité du discours face à la pluralité des faux discours flatteurs. Même s'il n'est pas le narrateur, il apparaît comme son double.

\*\*\*\*\*

Ce type de positionnement interne, c'est-à-dire, dans l'espace même de leur poésie, peut-être mis en relation avec ce que nous avons remarqué dans la première partie de cette étude, à propos du fait que les poètes sont apparemment plus éloignés du centre de gouvernement que de nombreux écrivains français de la même époque<sup>100</sup>. Cette forme de marginalisation est bien sûr en partie rhétorique. Langland et ses successeurs, comme Chaucer ou Gower, veulent se faire entendre pour le profit commun et donc se situer en tant que porte-paroles de la société politique. Anne Middleton l'a brillamment démontré dans un article de 1978 toujours très influent :

“La poésie publique de la période ricardienne est... définie par une relation constante de l'orateur à son audience au sein d'une communauté d'un monde conçu idéalement, relation qui est devenu le sujet poétique”<sup>101</sup>.

Ainsi la poésie est-elle conçue par ces auteurs comme une activité médiatrice. Mais ces deux orientations ne sont pas incompatibles. Cette situation excentrée permet aux auteurs de notre corpus de mieux englober les réalités et les représentations qu'ils appréhendent, de s'affirmer en tant qu'individus raisonnables par rapport au reste de la société et de renforcer ainsi, paradoxalement, leur position. Une comparaison avec les écrivains français de la même période s'avérerait fructueuse. En effet, ces derniers sont peut-être plus ouvertement engagés dans le champ politique, en tout cas dans le sens où ils prennent davantage position par rapport à des événements précis<sup>102</sup>. En même temps, ils semblent davantage pris dans les rets de l'ambiguïté de leur position, étant souvent plus proche du gouvernement royal<sup>103</sup>.

---

<sup>100</sup> Cela ne signifie pas absence de patronnage.

<sup>101</sup> A. Middleton, “The Idea of Public Poetry in the Reign of Richard II”, *Speculum* 53, 1978, p. 94-114, p. 95 : “The public poetry of the Ricardian period is... defined by a constant relation of speaker to audience within an ideally conceived world community, a relation which has become the poetic subject”.

<sup>102</sup> Cf. C. Gauvard, “Christine de Pizan et ses contemporains : l'engagement politique des écrivains dans le royaume de France aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles”, dans *Une femme de Lettres au Moyen Age, Etudes autour de Christine de Pizan*, éd. L. Dulac et B. Ribémont, Orléans, 1995, p. 105-128.

<sup>103</sup> J. Blanchard, J.C. Mühlenthaler, *Écriture et pouvoir à l'aube des temps modernes*, Paris, 2002, p. 194 : “Si le sage, toujours fidèle à une tradition aristotélécienne, dit sur fond de silence l'être et la nature, le poète met en jeu le discours de l'éthique, il dit la valeur des conduites, dénonce les dissolutions morales, porte son regard sur les situations singulières. Mais le roi est hors d'atteinte, fait remarquable établi par la puissance du courant légitimiste de l'Etat-nation. La cour, elle, suscite les attaques les plus virulentes... L'analyse dérive vers la sphère du sujet moral, de l'éthique personnelle et contribue à une diabolisation de la Cour. Perception cléricale des choses, dirons-nous, mais là

Pour Langland et les auteurs de *Mum* ou de *Richard*, l'instabilité et la périphérie, même si celles-ci sont en partie fictives, semblent donc le prix à payer pour assumer leur rôle de *sothe-sigger*.

C'est de cette position marginale, qu'il faut relier avec leur situation vis-à-vis de la connaissance envisagée au chapitre onze, en marge de l'institution ecclésiastique, que nous devons maintenant envisager leur appréhension du salut – le leur et celui des autres.

---

aussi s'expriment, avec des nuances, des sensibilités différentes. L'opposition entre la satire et l'invective suggère des gradations, des seuils d'agressivité dans les manifestations de l'engagement poétique du Moyen Âge. En vérité, ces masques cachent mal la position inconfortable du poète pris entre le désir de vérité et la nécessaire relation de dépendance qu'il entretient avec le roi et la Cour”.



## CHAPITRE QUATORZE

### L'HOMME FACE A SON SALUT

And in a weer gan I wexe, and with myself to dispute  
Wheither I were chose or noght chose ; on Holy Chirche I thoughte,  
That underfeng me atte font for oon of Goddes chosene.  
For Crist cleped us alle, come if we wolde  
Sarsens and scismatikes, and so he dide the Jewes :  
*O vos omnes sicientes, venite...*104.

*Will*, dans ce passage, exprime l'angoisse du chrétien face à la prédestination, et plus généralement à l'obtention du salut. Parmi les poèmes de notre corpus, c'est essentiellement dans *Piers Plowman* qu'apparaît cette anxiété. L'analyse factorielle, nous l'avons rappelé au début de cette partie, met bien en valeur ces préoccupations<sup>105</sup>. Parmi les problématiques centrales du poème, la question du rapport entre la volonté et les actions humaines, d'une part, la grâce et la miséricorde divines, d'autre part, est fondamentale. La quête de *Dowel*, la mise en scène de la vie et de la passion du Christ et bien d'autres éléments le prouvent amplement. Dans ces interrogations, le sacrement de pénitence revêt une place centrale, bien davantage que l'eucharistie, pourtant au cœur de la sensibilité chrétienne de cette période. Il faut s'interroger sur ces choix.

Dans la première partie, nous avons vu que l'horizon d'attente du poème est en grande partie constitué par une littérature dévotionnelle et didactique ; pour le poète, la fonction didactique est de grande importance, même si elle s'inscrit dans un schéma plus vaste<sup>106</sup>. À partir de cette corrélation, il nous semble possible d'étudier ces questions épineuses – souvent traitées et souvent controversées – dans une perspective un peu différente de celle qui est la plus fréquemment adoptée. Comment le poète témoigne-t-il du travail effectué par l'Église depuis plus de deux siècles sur l'intériorisation de la notion de salut ? Perçoit-on de nouvelles attentes, de nouvelles solutions ? Y a-t-il un dépassement du cadre imposé par l'institution ? Ces questions apparaissent d'autant plus valables que Langland – et la plupart de nos poèmes – sont contemporains de l'hérésie wycliffite qui tente justement d'apporter des solutions radicales, du point de vue de cette institution. Celles-ci sont d'ailleurs loin d'être univoques, comme nous le verrons avec le cas de *Pierce the Ploughman's Crede*.

---

104 *Piers Plowman* B, XI 116-120a : "Je me trouvai plongé dans la perplexité et je commençai à débattre avec moi-même : étais-je un des élus, ou ne l'étais-je pas ? Je repensai à la Sainte Église, qui m'a reçu par le baptême comme un de ceux que Dieu a choisis. Car le Christ nous a tous appelés – à condition de vouloir le rejoindre – les païens, les schismatiques, et les Juifs de même : *Vous tous qui avez soif, venez...* (Is 55 :1)".

105 Voir ci-dessus, p. 476-477.

106 Voir ci-dessus, chapitre 11, p. 438-445.

En dehors de ces thèmes fondamentaux, un autre élément apparaît qui concerne *Piers* et les poèmes qui l'ont suivi. C'est le thème de la vérité, au sens le plus général<sup>107</sup> et ses rapports avec la problématique du salut. Elle est notamment au cœur du poème de *Mum and the Sothsegger*. Il faudra donc s'interroger sur ce que peut révéler l'importance de ce thème dans des poèmes qui n'abordent pas spécifiquement la question du salut.

### 1. *Visions du péché.*

“Beches and brode okes were blowen to the grounde  
And turned upward here tail in tokenynge of drede  
Ahat dedly synne er domesday shal fordoon hem alle”<sup>108</sup>.

Avant de s'interroger sur les modalités du salut, il est important d'appréhender un thème qui s'y trouve lié, l'état du pécheur. Ce thème est longuement traité par Langland, en grande partie dans le cadre de ses interrogations sur le sacrement de pénitence, mais pas seulement<sup>109</sup>. Il constitue une sphère privilégiée pour explorer la manière dont se situe le poète par rapport à l'enseignement de l'Église, d'autant qu'il est très prisé par ses lecteurs, comme en témoignent les nombreuses annotations portant sur les péchés capitaux<sup>110</sup>. L'appréhension du péché par le pécheur apparaît comme un des éléments majeurs du travail de l'Église par rapport à la prise de conscience de l'importance du sacrement de pénitence pour l'obtention du salut. L'aveu en constitue un aspect important<sup>111</sup>. Les textes qui en témoignent foisonnent, au XIII<sup>e</sup> comme au XIV<sup>e</sup> siècles : manuels de pénitence, traités séparés, recueils de sermons ou œuvres poétiques<sup>112</sup>. L'iconographie est également abondante<sup>113</sup>. Langland s'est en partie inspiré de manuels pour certains épisodes de son poème, surtout pour la confession des péchés du passus V. Selon Nick Gray, qui a travaillé sur les influences possibles de ces manuels sur le poème, il a pu connaître de nombreux ouvrages, comme le *Memoriale Presbitorum*, le *Pupilla Oculis* de John de Burgh ou encore

---

107 Ce concept est exprimé en anglais par les termes *truthe* et *sothe* qui ont un vaste éventail de sens sur lesquels il nous faudra nous pencher dans le dernier point de ce chapitre.

108 *Piers Plowman* B, V 18-20 : “Les hêtres et les grands chênes ont été abattus et ont tourné leurs racines vers le ciel – présage terrifiant de ce qu'avant même le jour du jugement [leurs] péchés mortels seront la ruine de tous [les hommes]”.

109 Langland n'aborde que rarement la question du péché originel. Au passus XVIII, *Mery* explique que c'est Dieu qui l'a voulu, et non le Diable et met cette question en relation avec la rédemption du Christ (vers 217-224).

110 Voir ci-dessus, chapitre 3, p. 82-83.

111 Cf. N. Bérioux, “Autour de Latran IV : la naissance de la confession moderne et sa diffusion”, dans *Pratiques de la confession*, Groupe de la Bussière, Paris, 1983, p. 73-93.

112 Sur cette abondante littérature, voir notamment R. Newhauser, *The Treatise on Vices and Vertues in Latin and Vernacular*, Turnhout, 1993 ; M. Bloomfield, *The Seven Deadly Sins*, Michighan, 1952.

113 Voir par exemple, sur l'envie, M. Vincent-Cassy, “L'envie au Moyen Age”, *Annales* 35/2, 1980, p. 253-71.

l'*Oculus Sacerdotis* de William de Paull<sup>114</sup>. Cela dit, les influences possibles ont pu être de nature très diverse ; les sermons, en particulier, ont pu jouer un rôle important.

Dans le traitement des péchés, les sept principaux jouent un rôle de premier plan<sup>115</sup>. Dans tous les cas, il s'agit d'inciter à l'aveu, selon des schémas classificatoires censés le faciliter<sup>116</sup>. En cela, Langland ne semble pas se démarquer : son traitement du péché apparaît avant tout mis en scène par le biais des péchés capitaux qui sont l'objet de plusieurs épisodes du poème. En outre, les deux principaux catalogues langlandiens sont présentés au sein d'une confession (passus V et XIII). En dehors de ces épisodes, le poète exploite largement les *topoi* des critiques selon les péchés, nous l'avons vu lors de l'étude des différentes catégories de la société, et notamment du clergé<sup>117</sup>. Nous sommes ici à un premier niveau d'interprétation, mais cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas chez Langland d'inflexions par rapport aux présentations courantes. Ce sont ces nuances qui nous permettent d'affiner l'étude de sa position.

Le concept du péché n'apparaît pas seulement traité dans ces catalogues ou en rapport avec la critique des états. En effet, il articule en partie la structure même du poème, dans la mesure où le narrateur est lui-même un pécheur. C'est par ce biais que nous pouvons parvenir à un second niveau d'interprétation, plus global.

#### LES PECHES CAPITAUX.

Avant d'envisager le traitement des sept péchés, il convient tout d'abord de mettre en place quelques éléments généraux. L'analyse lexicologique fournit quelques indices à ce propos. Le terme principal pour le péché est *synne/s*<sup>118</sup>, qui signifie aussi bien le péché en particulier que le mal en général. Il apparaît fréquemment dans la version B {63 + 27}. Le graphique de la distribution ne révèle pas de grande surprise. Les fréquences les plus importantes se situent aux passus V {9}, XI {8}, XIV {16} et XVIII {11}. De fait, la question du péché est abordée dans chacun de ces passus. Globalement, le terme est plus fréquent à

---

114 N. Gray, "A Study of *Piers Plowman* in Relation to the medieval penitential tradition", Diss. Cambridge University, 1984 ; "Langland's Quotations from the Penitential Tradition", *MP* 84, 1986, p. 53-60. Je n'ai pu avoir accès directement à sa thèse, mais Robert Adams en donne des éléments dans son article "Langland's Theology", dans *A Companion to Piers Plowman*, éd. J. A. Alford, Berkeley, 1988, p. 101-2.

115 A. Solignac, "Les péchés capitaux", *Dictionnaire de la spiritualité* 12/1, 1984, col. 853-62.

116 Cf. Chiffolleau, "La religion flamboyante", *op. cit.*, p. 103-4. Cela pose évidemment le problème de la culpabilisation du pénitent. A cet égard, Jacques Chiffolleau évoque le début de l' "ère du scrupule". Sur ce sujet, cf. J. Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, 1983, et plus spécifiquement pour notre période, H. Martin, "Confession et contrôle social au Moyen Âge", dans *Pratiques de la confession*, *op. cit.*, p. 117-136.

117 Voir ci-dessus, chapitre 8, p. 316-319. Le point de vue adopté étant ici davantage celui d'un traitement global des péchés, je me concentrerai sur les épisodes qui en traitent particulièrement.

118 Annexe 3, p. 894-897. Il n'y a pas de transformations notables dans la version C.

partir du passus VIII, c'est-à-dire lorsque le poète aborde la quête de *Dowel*. Il n'y a pas de hiatus entre les distributions du singulier et du pluriel. Le péché est avant tout mortel (*dedly* [11 + 2]). Au singulier, les associations de *synne* font apparaître pour les personnages l'importance de Dieu (*God* [4], *Jesus* [2], *Lord* [2]) et dans une moindre mesure de quelques grands pécheurs (Adam [2], Saul [2]). Pour le reste, les catégories dominantes sont plutôt générales (*men* [4], *folk* [2], *lewed* [2]), à l'exception du clergé, où l'on trouve davantage de précision (*clerk/es* [3], *frere*, *officials*). En se tournant vers les substantifs, on peut constater que c'est d'abord l'âme qui est touchée (*soule* [4]) ; puis apparaissent les remèdes possibles au péché (*contricion* [3], *confession* [2], *grace* [2]). Inversement, le péché est lié à la folie (*folie* [2]), à la terreur (*drede* [2]) ou encore à l'enfer (*helle* [2]). Beaucoup de termes associés relèvent des différents péchés ou de leurs conséquences (*flessch*, *harlotrie*, *lecherie*, *wanhope*...) ou inversement des solutions possibles (*alsmesdede*, *merknesse*...). Les verbes montrent que le poète insiste davantage sur la tolérance du péché (*letten* [4], *suffren* [3]), sur la chute et ses conséquences (*fallen in* [2], *acomhren*, *destryen*, *assaillen*, *mischeven*...). Peu de verbes sont réellement positifs. Il y a ici une assez nette différence avec le pluriel, où les associations montrent une insistance plus grande sur les solutions, autant pour les verbes (*be sory for* [5], *assoillen* [2]) que pour les substantifs. Le prêtre apparaît davantage, au singulier [3]. Le verbe *synnen* est relativement rare {13}, et les associations n'apportent pas d'informations supplémentaires par rapport au substantif. L'environnement thématique réalisé pour ces trois termes met davantage en valeur les solutions possibles pour contrer le péché, avec des attirances importantes pour *shrifte*, *confession*, *mouth*, *contricion* ou encore *salve*, *amenden* et *mercy*. En outre, le terme *soule* ressort mieux.

L'étude de ce terme révèle donc que la notion de péché pour Langland est située dans un cadre bien défini par l'Église. D'une part, il est relié à la faiblesse de l'homme et de la chair ; d'autre part, les différents remèdes sont bien mis en relief, en particulier tous les éléments du sacrement de pénitence. En revanche, il y a peu d'associations aux sept vertus, souvent directement opposées aux péchés dans les manuels<sup>119</sup>. Les vertus sont traitées de manière plus diffuse dans le poème (ce qui ne signifie pas qu'elles apparaissent moins). C'est peut-être lié au fait que l'intensité dramatique des péchés est plus grande par rapport au projet du poète.

---

119 Voir par exemple le *John Gaytryge's Sermon* (édité par N. Blake dans *Medieval English Religious Prose*, York, 1972, p. 73-87) ou le *Parson's Tale* de Chaucer.

Les sept péchés capitaux apparaissent tous nommés plus ou moins fréquemment<sup>120</sup>. Le plus important est *coveitise* {47}, déjà envisagé<sup>121</sup>, suivi de *pride* {38}, *wrathe* {22}, *sleuthe* {19}, *envye* {18} et *lecherie* {16}. Le péché de gloutonnerie apparaît sous deux formes, *glotonye* {9} et *gloton* {11} lorsqu'il y a personnification. On constate des nuances importantes tant sur le plan de la distribution que sur celui des associations.

**Pride** apparaît surtout aux passus XIII et XIV (confession d'*Haukyn*), ainsi qu'aux passus XIX et XX. Il est très proche de l'Antéchrist. Les associations principales sont, pour les personnages *Conscience* [4] et pour les substantifs *poverté* [5], ce qui est encore renforcé dans les résultats de l'environnement thématique. Ce dernier terme renvoie davantage à la notion d'humilité ; le terme anglais signifiant humilité, *mekenesse*, n'allitère pas avec *pride*. Cependant, cela est cohérent avec la vision qu'à Langland de la pauvreté. De nombreux termes relèvent de la sphère de l'orgueil, mais aussi de la luxure et de la richesse (*apparaille* [2], *lust* [2], *pompe* [2], *boldnesse*, *presumpcion*...). Cela apparaît également dans les catégories de personnages (*povere* [2], *riche* [2]).

Les fréquences les plus importantes de **sleuthe** se situent aux passus V et XX. Il est en revanche peu présent dans la confession d'*Haukyn*. Il y a des associations avec d'autres péchés (*glotonye*, *lecherie*), mais aussi avec des conséquences ou des alliés de la paresse (*sleep* [2], *wanhope*). **Wrathe** apparaît surtout au passus V {10/22} ; les associations principales sont *wille* [5] et *envye* [4]. La distribution d'**envye** rejoint celle, plus générale, de *synne*. L'association avec *wille* est également importante [4], mais il y a aussi *herte* [3]. **Lecherie** est le terme le plus dispersé. Les associations relèvent surtout des différents aspects de la débauche (*losengerie*, *glotonye*...). **Glotonye** est associé à la boisson (*ale* [2]) et à la débauche, ainsi qu'aux jurons (*othes* [2]). Il en est à peu près de même pour *Gloton* (personnifié), encore davantage associé à la boisson (*ale* [5]).

L'étude de ces termes laisse apparaître, d'une part, un traitement différent selon les péchés et, d'autre part, des associations assez constantes, en particulier entre *wrathe*, *envye* et *wille*. Qu'en est-il si l'on se penche sur les principaux épisodes où ils sont mis en scène ?

\*\*\*\*\*

Il y a cinq catalogues des péchés capitaux dans la version B : la charte de mariage de *Fals* et *Mede* aux vers 72-107 du passus II, la confession des péchés (personnifiés) aux vers 60-461 du passus V, la description du manteau d'*Haukyn* et sa confession aux vers 271-420

<sup>120</sup> Annexe 3, p. 898-903.

<sup>121</sup> Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 156.

du passus XIII, l'atteinte des péchés sur les riches et les pauvres aux vers 201-272 du passus XIV et, de manière moins formelle, l'attaque des péchés (personnifiés) au passus XX. La présentation même de ces catalogues laisse entrevoir la diversité du traitement des péchés. Avant de s'attacher à une analyse des spécificités de chacun de ces épisodes, il nous a paru fructueux d'effectuer une comparaison générale sous forme de tableaux, au moins pour certains éléments. Ces tableaux montrent les associations avec d'autres péchés, capitaux, mais aussi secondaires, ainsi qu'avec les catégories humaines associées (quand il y en a). Étant donné qu'ils n'apparaissent pas dans le même ordre, nous avons adopté l'ordre grégorien, le plus courant<sup>122</sup>, en mentionnant l'ordre d'apparition dans chaque catalogue.

**Tableau 1 : Les catalogues des péchés capitaux.**

• L'orgueil (*pride*).

	Ordre d'apparition	Péchés	Catégories de personnages
Passus II (vers 80-83)	1	Mépris des pauvres. Médiance, faux témoignages, injures, calomnie. Non respect des Commandements.	
Passus V (vers 62-70)	1	Vanité.	Femme
Passus XIII (vers 275-312)	1	Pêle-mêle : Nombreux péchés de langue (serment, faux témoignage, vantardise, flatterie). Rébellion. Hypocrisie.	Ermite (280-85) Mendiant (301-304)
Passus XIV (vers 215-223)	1		Riches et pauvres.
Passus XX (vers 69-73)	1	Luxure.	Noble.

• L'envie (*envye*).

	Ordre d'apparition	Péchés	Catégories de personnages
Passus II (vers 84-85)	2	Colère. Médiance, dispute.	
Passus V (vers 75-132)	3	Colère (75-89). Médiance, faux témoignage (90-102).	Voisinage (90-123). Marchands londoniens (126-132).

<sup>122</sup> Solignac, "Péchés capitaux", *op. cit.*

		Hypocrisie (90-102). Calomnie, mensonge (126-132).	
Passus XIII (vers 321-341)	3	Colère. Médiance, insultes (318-330). Mélancolie (331-341).	
Passus XX (vers 273-276, 295-297)	5	Orgueil (intellectuel).	Frères mendiants.

• La colère (*wrathe*).

	Ordre d'apparition	Péchés	Catégories de personnages
Passus II (vers 84-85)	3	Envie. Médiance, dispute.	
Passus V (vers 133-185)	3	Mensonge, flatterie, dispute (135-150). Médiance, dispute (151-166).	Frères, clergé séculier (135-150). Nonnes (151-166). Moines (167-179).
Passus XIII (vers 320-341)	2	Envie Médiance, insultes (318-330). Mélancolie (331-341).	
Passus XIV (vers 224-228)	2		Riches et pauvres.

• La paresse (*sleuthe*).

	Ordre d'apparition	Péchés	Catégories de personnages
Passus II (vers 99-101)	7	Désespoir.	
Passus V (vers 386-461)	7	Mensonges, bavardages (394-405). Tout ce qu'un bon chrétien ne doit pas faire (406-415). Avarice (423-429). Méchanteté (430-436). Gaspillage (437-439).	Prêtre (416-422). Seigneur (423-429). Mendiant (440-441).
Passus XIII (vers 406-420)	7	Désespoir. Mauvais chrétien.	
Passus XIV (vers 253-260)	6		Riches et pauvres.
Passus XX (vers 152-162, 217-220)	4	Désespoir. Luxure. Mensonges, faux témoignages. Cupidité (217-220).	Juré (219-220). Prêtres (217-220).

• La convoitise (*coveitise*).

	Ordre d'apparition	Péchés	Catégories de personnages
Passus II (vers 86-88)	4	Usure, avarice. Vol.	
Passus V (vers 186-296)	5	Mensonge, fraude (196-227). Vol (229-235). Usure (237-252). Égoïsme (253-258).	Marchand (196-204). Métiers du textile (205-14). Brasseuse (215-227). Usurier (237-252).
Passus XIII (vers 354-398)	5	Pêle-mêle : Faux témoignages. Fraude. Usure. Vol.	Marchands (354-369 et 379-382). Paysans (370-374). Grand marchand (391-398).
Passus XIV (vers 238-248)	4	Avarice, vol.	Riches et pauvres.
Passus XX (vers 121-139)	3	Simonie. Corruption.	Gouvernement du roi (conseil, juges). Archevêque, juges ecclésiastiques.

• La gloutonnerie (*glotonye*).

	Ordre d'apparition	Péchés	Catégories de personnages
Passus II (vers 93-98)	6	Médisance, obscénités. Débauche.	
Passus V (vers 297-385)	6	Jeux (301-357). Paresse (358-363). Péché de langue (369-371).	Petits métiers urbains (301-357).
Passus XIII (vers 399-405)	6	Blasphème, mensonge.	
Passus XIV (vers 229-237)	3	Paresse.	Riches et pauvres.

• La luxure (*lecherie*).

	Ordre d'apparition	Péchés	Catégories de personnages
Passus II (vers 89-92)	5	En actes, en paroles et en intention.	
Passus V (vers 71-74)	2		
Passus XIII (vers 342-53)	3	En actes et en paroles.	
Passus XIV (vers 249-252)	4	Gloutonnerie.	Riches et pauvres.



Passus XX (vers 114-120)	2	Paresse. Mensonges, fausses promesses.	
--------------------------	---	---	--

Tous les péchés n'apparaissent pas dans ces catalogues. Seuls les trois premiers sont complets. L'envie est absente du passus XIV, la colère et la gloutonnerie du dernier passus. L'ordre d'énumération ne correspond pas à l'ordre grégorien et il varie, sauf pour l'orgueil toujours situé en première position, et la paresse en dernière (sauf au passus XX). Ce dernier élément, la place de *sleuthe*, est selon John Bowers un signe de l'importance accordée par Langland à ce péché<sup>123</sup>, élément de structuration du poème de Langland. Ce péché, dont la définition est longtemps restée floue, est apparemment utilisé par le poète dans son sens traditionnel de torpeur spirituelle. Selon Jean Delumeau, à la fin de la période médiévale et au début de la période moderne, il prend davantage le sens que nous lui connaissons aujourd'hui, en relation avec l'oisiveté<sup>124</sup>. Dans cette optique, il faut nous interroger sur les liens avec toutes les interrogations sur le travail présentes dans le poème<sup>125</sup>.

Les autres péchés ne doivent pas être négligés. La convoitise se voit toujours accorder une place de choix et nous avons vu à quel point elle constitue une préoccupation pour Langland dans tout le traitement de la société humaine. Par ailleurs, une certaine cohérence apparaît, au moins dans les trois premiers catalogues : l'envie et la colère sont associées, ainsi que la gloutonnerie et la paresse. La luxure est associée à l'orgueil dans les passus V et XX. Le traitement des différents péchés est relativement déséquilibré dans certains épisodes et, en particulier, dans le passus V, où l'orgueil et la luxure ne se voient accorder que quelques vers<sup>126</sup>. Que signifient ces variations ? L'envie et la colère sont souvent associées dans la littérature pénitentielle, le second découlant généralement du premier<sup>127</sup>. Quant à l'association entre paresse et gloutonnerie, John Bowers l'explique par le fait que pour Langland, c'est surtout l'ivresse qui pose un problème. Celle-ci étant souvent provoquée par l'ennui, elle se rattache donc à la paresse<sup>128</sup>. Mais pour Siegfried Wenzel, c'est une association très populaire au XIV<sup>e</sup> siècle, dans la mesure où ils sont tous deux considérés

123 J. Bowers, *The Crisis of Will*, *op. cit.*, en particulier les chapitres 4 et 5. Pour cet auteur, le péché d'*acedia* a une importance cruciale dans le poème, en relation avec la volonté incarnée par *Will*. Pour une étude générale de ce péché, voir S. Wenzel, *The Sin of Sloth : 'acedia' in medieval thought and literature*, Londres, 1967.

124 Delumeau, *Le péché et la peur*, *op. cit.*, p. 255-264.

125 Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 131-148.

126 Cela ne signifie pas que ces péchés n'apparaissent pas ailleurs. Nous avons vu dans les chapitres précédents la fréquence de leurs apparitions dans d'autres contextes.

127 C'est le cas par exemple dans le *Parson's Tale* de Chaucer.

128 Bowers, *The Crisis of Will*, *op. cit.*, p. 82.

comme des péchés de chair<sup>129</sup>. Enfin, la luxure et l'orgueil sont deux péchés souvent reprochés aux strates supérieures de la société, ce qui peut expliquer qu'on les retrouve davantage ensemble<sup>130</sup>.

Dans la majorité des catalogues, nous trouvons l'expression de plusieurs péchés secondaires, rattachés aux péchés capitaux. Parmi eux, certains font partie des listes traditionnelles et apparaissent dans la plupart des textes consacrés à la question<sup>131</sup>. Au XIV<sup>e</sup> siècle, ces listes connaissent une inflation régulière dans la longueur et la précision<sup>132</sup>. Dans le poème, nous trouvons par exemple le mépris, la vantardise ou encore l'hypocrisie associés à l'orgueil ; l'avarice, l'usure, le vol et la simonie associés à la convoitise ; la médisance et le faux témoignage à l'envie ; la médisance et les querelles à la colère ; le désespoir et le comportement général de mauvais chrétien à la paresse. D'autres péchés systématiquement présents dans les manuels sont absents dans le poème. C'est le cas par exemple du meurtre pour la colère ou de l'adultère pour la luxure. Est-ce parce que ce sont des actes moins quotidiens ? Il est difficile de répondre à cette question.

D'autres associations sont plus inattendues. Les plus intéressantes nous paraissent être celles des nombreux péchés de langue<sup>133</sup>. Si ces derniers font très souvent partie des listes traditionnelles, ils sont en général confinés à l'envie (étroitement associée à la médisance), à la colère et à la convoitise (surtout pour les faux témoignages). Cette mise en exergue des péchés de langue est dramatisée au passus XX ; un des facteurs principaux de la perte d'*Unite*, la forteresse chrétienne, est en effet la flatterie, incarnée par *Frere Flaterere*. Généralement, l'accent est mis sur le fait que c'est un frère mendiant. Mais, au vu de l'analyse de tous les péchés capitaux, ce positionnement de la flatterie nous paraît également avoir une dimension plus générale. Elle constitue presque un huitième péché capital, bien qu'elle soit associée à l'envie par le biais des mendiants<sup>134</sup>. Si les différentes formes du péché de langue ne sont pas ailleurs considérées comme un huitième péché, comme c'était parfois le cas<sup>135</sup>, il y a néanmoins une très forte insistance sur cette question. Cette insistance est sans doute à

---

<sup>129</sup> Wenzel, *The Sin of Sloth*, *op. cit.*, p. 140-1.

<sup>130</sup> Cf. Owst, *Literature and Pulpit*, p. 319 et suiv.

<sup>131</sup> Voir par exemple le *Parson's Tale* de Chaucer.

<sup>132</sup> Chiffolleau, "La religion flamboyante", *op. cit.*, p. 103-4.

<sup>133</sup> C. Casagrande, S. Vecchio, *Les péchés de la langue. Discipline et éthique de la parole dans la culture médiévale*, 1987, trad. Ph. Baillet, Paris, 1991. Voir aussi J. H. Blythe, "Sin of the Tongue and Rhetorical Prudence in *Piers Plowman*", dans *Literature and Religion in the Later Middle Ages*, éd. J. A. Alford, R. G. Newhauser, Binghamton, 1995, p. 119-142, qui recense différents passages où le thème apparaît.

<sup>134</sup> L'origine de la flatterie parmi les sept péchés est très variable : Casagrande et Vecchio, *Les Péchés de la langue*, *op. cit.*, p. 261.

<sup>135</sup> Par exemple dans la *Somme le Roi* de frère Laurent (XIII<sup>e</sup> siècle), fréquemment traduite en anglais au XIV<sup>e</sup> siècle (cf. *The Book of Vices and Virtues*, éd. W. N. Francis, EETS os 217, Londres, 1942).

mettre en relation avec les interrogations de Langland sur son rôle de poète et sur la nature du discours dont nous avons envisagé l'ambivalence dans le chapitre précédent<sup>136</sup>.

Dernier point, les péchés ne sont pas systématiquement associés à des catégories sociales, mais ces dernières sont nombreuses, parfois très variées, sauf pour la luxure, qui semble apparemment peu intéresser Langland<sup>137</sup>. La convoitise attire surtout les marchands et de manière générale les métiers urbains, mais aussi les paysans ainsi que les élites laïques et ecclésiastiques au passus XX. Nous avons vu que les clercs étaient particulièrement sujets à la convoitise<sup>138</sup>. La colère concerne davantage le clergé, surtout au passus V. Les autres péchés ont des associations variables. Ces dernières ne sont pas très différentes de celles que l'on a rencontrées dans l'étude de ces différentes catégories, en dehors des catalogues. Langland ne nous livre pas de confessions *ad status*, comme c'est le cas dans certains traités contemporains, par exemple dans le *Memoriale Presbitorum*, daté du milieu du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>139</sup>, ou encore dans un traité attribué à Nicolas Hereford (un lollard) qui présente chaque péché par rapport aux trois ordres de la société<sup>140</sup>. Cependant, il faut rappeler que les confessions du passus V surviennent après le sermon *ad status* de *Reson* (vers 9-59) et que, de manière générale, Langland s'intéresse grandement aux défauts de chaque catégorie, en particulier dans les passus V et XIV. Il s'inscrit donc dans un courant préoccupé par les nuances sociales. Celui-ci n'est pas nouveau, comme l'a montré Jacques Le Goff<sup>141</sup>, mais il ne perd pas de sa vigueur. Cela est à replacer dans le contexte de la vision complexe qu'a Langland de la société.

Après cette comparaison générale, il convient de s'intéresser aux spécificités de chaque catalogue. Le premier est la charte de *Mede* et de *Fals* au passus II, qu'Emily Steiner relie à la fois aux chartes satiriques du diable, très courantes, et à la tradition dans laquelle le pécheur donne son âme au diable<sup>142</sup>. Dans ce passage, les péchés sont considérés comme des lieux à

---

136 Dans *Mum and the Sothsegger*, les péchés de langue sont de loin les plus graves, et pratiquement les seuls traités par l'auteur.

137 Mais la luxure apparaît différemment dans la troisième vision. Voir ci-dessous, p. 519-520.

138 Voir ci-dessus, chapitre 8, p. 316-319.

139 Cf. M. Haren, "Social Ideas in the Pastoral Literature of Fourteenth-Century England", dans *Religious Belief and Ecclesiastical Careers in Late Medieval England*, éd. C. Harper-Bill, Woodbridge, 1991, p. 43-57.

140 *The Seven Deadly Sins*, dans *Select English Works of John Wyclif*, éd. T. Arnold, vol. III, Oxford, 1869, p. 119-167. Cf. Bloomfield, *The Seven Deadly Sins*, *op. cit.*, p. 190.

141 J. Le Goff, "Métiers et professions d'après les manuels de confesseurs du Moyen Âge", dans *Pour un autre Moyen Âge*, Paris, 1977 ; voir aussi Martin, "Confession et contrôle social", *op. cit.*, p. 127-31.

142 E. Steiner, "Langland's Documents", *YLS* 14, 2000, p. 95-115. Ce thème se retrouve dans les légendes de Théophile, retravaillées notamment par Rutebœuf (*Dictionnaire des lettres françaises*, nouvelle édition, Paris, 1992, p. 1325).

l'exception de l'orgueil qui est leur titre de noblesse (vers 80) et de la paresse, personnifiée (vers 99) :

And Favel with his fikel speche feffeth by this chartre  
To be Princes in Pride, and poverté to despise,  
To bakbite and to bosten and bere fals witnesse  
To scorne and to scolde and sclaundre to make  
Unbuxome and bolde to breke the ten hestes.  
And the erldom of Envye and Wrathe togideres,  
With the chastilet of cheste and chaterynge out of reson.  
The countee of Coveitise and alle the costes about –  
That is usure and avarice – al I hem graunte  
In bargaynes and in brocages with al the burghe of thefte,  
And al the lordshipe of Leccherie in lengthe and in brede –  
As in werkes and in wordes and in waitynges with eighes,  
And in wedes and in wisshynges and with ydel thoughtes  
Ther as wil wolde and werkmanshipe fayleth.  
Glotony he gaf hem ek and grete othes togidere<sup>143</sup>.

Ces vers condensent plusieurs éléments déjà repérés, avec en particulier l'importance des péchés de langue (surtout pour l'orgueil), ainsi que l'association de l'envie et de la colère. Il replace sur un plan plus général la satire du passus II, axée sur la société, et en particulier la société politique. À propos de la luxure, Langland semble évoquer la première partie de la définition traditionnelle du péché, énoncée par Saint Augustin<sup>144</sup>. Ce péché s'y prête bien et l'on retrouve la distinction dans d'autres passages du poème (par exemple au passus XIII).

Les catalogues des passus V et XIII sont les plus importants et peuvent être mis en parallèle à plus d'un titre. Le passus V abrite la (très) célèbre confession des péchés, qui survient après le sermon de *Reson*. Elle a souvent été considérée par les critiques comme un morceau d'anthologie<sup>145</sup>. Nous avons déjà mentionné le fait que la structure de ce passus, et plus généralement de la seconde vision, est fondée sur la trilogie du sacrement de pénitence,

---

<sup>143</sup> *Piers Plowman* B, II 79-93 : “Tromperie, avec ses phrases insidieuses, leur octroie le titre de “Princes d’Orgueil”. On lui demande de traiter les pauvres avec mépris, de s’engager dans des commérages malicieux et vantards, de rendre de faux témoignages, de se répandre en invectives, de gronder, de calomnier, de se comporter délibérément de façon désordonnée, et de rompre avec audace chacun des Dix Commandements. Nous leur octroyons conjointement le Comté de l’Envie-et-de-la-Colère ; le château des querelles, et la tour des commérages ; le domaine d’Avidité avec ses territoires adjacents, Usure et Avarice, avec les manses des brassages d’affaires, des entremetteurs, et la ville des voleurs pour bonne mesure. A cela peuvent être ajoutées les vastes seigneuries de Luxure : celles-là incluent les actions, les mots, les attitudes provocantes, les vêtements, les désirs et des idées érotiques dont il faut se contenter quand l’envie est là, mais que vous ne pouvez pas faire la chose se dresser. Ils leur donnèrent Gloutonnerie, et de gros jurons”. Ce sont *Simonie* et *Loi Civile* qui parlent.

<sup>144</sup> *Peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam* (“Le péché est une parole, un acte ou un désir contre la loi éternelle”, *Contra Faustum*, XXII, 27).

<sup>145</sup> Selon Morton Bloomfield, “The sins are elevated into a powerful instrument of satire on the human race...” (*The Seven Deadly Sins*, *op. cit.*, p. 196).

la contrition (provoquée par le sermon), la confession et la satisfaction (le pèlerinage)<sup>146</sup>. Les péchés sont personnifiés, mais leur traitement est très inégal. L'orgueil et la luxure, qui viennent en premier, ne se voient réserver qu'une petite place. En ce qui concerne l'orgueil, c'est probablement dû au fait que la question a été traitée largement avec le personnage de *Mede*, qui a d'ailleurs le titre de princesse d'orgueil au passus II. Mais la convoitise, qui est peut-être encore davantage du ressort de *Mede*, se voit accorder une place de choix. Quant à la luxure, cela a été expliqué par le fait qu'elle n'intéresse pas Langland outre mesure, en tout cas au sein des catalogues. Mais l'explication est peut-être à chercher ailleurs. Le faible traitement de ces deux péchés, à cet endroit, est peut-être dû au fait que Langland ne traite pas de la noblesse, apparue par le biais de *Mede*<sup>147</sup> ; il semble s'intéresser au clergé et plus encore aux *commune*<sup>148</sup>. Les cinq autres péchés sont très largement traités. Leur présentation, si elle est extrêmement vivante, est fondée sur une lecture minutieuse des manuels. Ils commencent souvent par se définir, l'exemple le plus élaboré étant celui d'*Envy*, qui s'introduit ainsi :

“I wolde ben yshryve, quod this sherewe, and I for shame dorste.  
I wolde be gladder, by God ! that Gybbe hadde meschaunce  
Than though I hadde this wouke ywonne a weye of Essex chese”<sup>149</sup>.

Cela correspond bien à la définition (ou au moins à une partie) traditionnelle, telle qu'elle apparaît par exemple dans le *John Gaytryge's Sermon* :

“The secunde dedly synn es hatten envy, that es a sorowe and a syte of the welefare and a joy of the evyllfare of oure even-cristen”<sup>150</sup>.

Par ailleurs, les péchés associés ou secondaires apparaissent fréquemment, comme nous l'avons souligné lors de la comparaison générale. Mais la description est très vivante. Leur apparence, physique en particulier, est évocatrice : *Envy* est pâle et tremblant, *Wrathe* a les yeux révulsés et le nez qui coule, *Coveitise* apparaît comme un être famélique et crasseux. Il est difficile de dire si cela correspond à une imagerie traditionnelle. Il semble que ce ne soit pas le cas pour l'envie<sup>151</sup>.

---

<sup>146</sup> Voir ci-dessus, chapitre 9, p. 331-336.

<sup>147</sup> Voir ci-dessus, chapitre 5, p. 210-212.

<sup>148</sup> Ce n'est plus tout à fait le cas dans la version C où il y a des remaniements importants, qui vont dans le sens d'une clarification. Voir ci-dessous, p. 516.

<sup>149</sup> *Piers Plowman* B, V 90-2 : “Je veux faire ma confession, dit le scélérat, si la honte me le permet ! Mais, que Dieu m'aide, je serais plus heureux si le vieux Gib souffrait quelque déconvenue ou autre que si quelqu'un m'offrait un énorme fromage de l'Essex !”

<sup>150</sup> *John Gaytryge's sermon*, l. 334-5, p. 85 : “Le second péché mortel est nommé envie, c'est-à-dire un trouble et une affliction face à la prospérité et une joie face au malheur de notre prochain”.

Sur ce texte, voir ci-dessus, chapitre 11, p. 407.

<sup>151</sup> Vincent-Cassy, “L'envie au Moyen Age”, *op. cit.*, p. 259-61.

Enfin, il faut noter qu'à la fin du catalogue apparaît un huitième pécheur, *Roberd the Robbere* (vers 462-477) qui a soulevé bien des problèmes d'interprétation. Il a parfois été considéré comme un huitième péché ou comme une extension de *Sleuthe*<sup>152</sup>. Derek Pearsall l'associe au voleur Dysmas, crucifié à côté du Christ, qui symbolise la pénitence par rapport au désespoir<sup>153</sup>. C'est pourquoi il serait proche de *Sleuthe*. Selon Aubrey Schmidt, il constitue un résumé de tous les péchés et fait la transition entre la confession et l'absolution<sup>154</sup>. Quoi qu'il en soit, il est intimement lié au repentir et sa présence contribue à renforcer ce thème.

Au-delà de ces caractéristiques et de la dynamique indéniable de l'épisode, comment mettre ces confessions en perspective en les replaçant dans un cadre d'interprétation plus général ? Selon James Simpson, la confession n'est pas critiquée par Langland, au contraire des pratiques de pénitence comme le pèlerinage. Elle est encadrée fermement par le personnage de *Repentaunce*, qui apporte plutôt un message d'espoir, par le biais de sa prière et son discours à la fin des confessions (vers 478-506)<sup>155</sup>. Il y a cependant une exception de taille : *Repentaunce* refuse d'absoudre *Coveitise* (vers 269-96), bien que des paroles de réconfort lui soient prodiguées<sup>156</sup>. Il y a ici une emphase sur l'importance de la restitution, point que nous envisagerons plus loin.

Pourtant, plusieurs éléments laissent présager d'une certaine instabilité du discours de la confession. À plusieurs reprises, le poète semble suggérer que le contrôle de l'Église n'est pas toujours efficace pour le salut individuel du pécheur. C'est le cas dans la confession d'*Envye*, où celui-ci avoue que l'accomplissement de ses devoirs religieux est parfaitement mécanique :

“And whan I come to the kirk and sholde knele to the Roode  
 And preye for the peple as the preest techeth –  
 For pilgrymes and for palmeres, for al the peple after –  
 Thanne I crye on my knees that Crist yyve hem sorwe  
 That baren away my bolle and my broke shete.  
 Away fro the auter thanne turne I myne eighen  
 And biholde how Heyne hath a newe cote ;

152 *Piers Plowman : The Prologue and Passus I-VII of the B-Text*, éd. J. Bennet, Oxford, 1972, p. 181.

153 Pearsall, *C-Text*, p. 123. Il cite en parallèle *Handlyng Synne* (5203-34) et *The Parson's Tale* (702).

154 Schmidt, *B-Text*, p. 318.

155 Simpson, *An Introduction*, op. cit., 1990, p. 65-67. Siegfried Wenzel porte un jugement critique sur la question : “The analysis of Langland's sloth shows that the poet attempted to use the tradition in his own way... but that he did not succeed in detaching himself far enough from tradition to create a logically consistent work” (*The Sin of Sloth*, p. 147).

156 A cet égard, la version C va plus loin, car *Repentaunce* note que le prêtre qui a bien voulu donner l'absolution à *Coveitise* partagera ses peines (VI 300-8).

I wisshe thanne it were myn, and al the web after”157.

*Envye* est bien sûr détourné par son envie, mais le péché est rendu d’autant plus détestable qu’il prend place au sein du rituel fondamental de la compassion qu’est, nous semble-t-il, la prière. De même, le portrait de *Sleuthe* suggère cette inefficacité, même si le manque de dévotion est un élément attribué à ce péché :

“I parfournede nevere penaunce as the preest me highte,  
Ne right sory for my synnes, yet seye I was I nevere.  
And if I bidde any bedes, but if it be in wrathe,  
That I telle with my tonge is two myle fro myn herte.  
I am ocupied eche day, halyday and oother,  
With ydel tales at the ale and outhurwhile in chirches ;  
Goddess peyne and his passion, pure selde thenke I on it”158.

Pour exprimer cette association traditionnelle entre paresse et manque de dévotion, le poète insiste sur le non-accomplissement de la pénitence, sur l’hypocrisie des prières et sur le fait que *Sleuthe* ne pense pas au Christ et à sa passion. Il y a ici un lien important, surtout vis-à-vis du reste du poème et un contraste fort avec le discours de *Repentaunce*.

Enfin, la scène mettant en scène *Gluton* à la taverne (vers 296-356) a été lue comme une confession inversée par Nick Gray<sup>159</sup>. Il démontre cette hypothèse à partir de plusieurs indices, par exemple les indications temporelles qui rappellent le temps de l’Église (*evensong*, *paternoster while* aux vers 338 et 341). Mais surtout, il insiste sur la maladie de *Gluton* :

There was laughynge and lourynge and “Lat go the cuppe!”  
Bargaynes and beverages bigonne to arise ;  
And seten so til evensong and songen umwhile.  
Til Gloton hadde yglubbed a galon and a gille.  
His guttes bigonne to gothelen as two gredy sowes ;  
He pissed a potel in a Paternoster-while,  
And blew his rounde ruwet at his ruggebones ende,  
That alle that herde that horn helde hir nose after

---

157 *Piers Plowman* B, V 103-110 : “Quand je vais à l’église et que le moment vient de s’agenouiller devant la croix et de dire les prières pour les gens comme le prêtre l’enseigne - pour les pèlerins et les paumiers et aussi pour toute la communauté – je crie, à genoux comme je suis, ‘que le Christ poursuive l’homme qui a volé mon bol et a mis mon vieux drap de lit en loques !’ Puis, comme je détourne les yeux de l’autel, qui vois-je, sinon Harry, avec un nouveau manteau. Aussitôt, je désire qu’il soit mien - jusqu’au dernier pouce d’étoffe”.

158 *Piers Plowman* B, V 398-405 : “Je n’ai jamais accompli les pénitences que m’imposait le prêtre ; j’irai plus loin : je n’ai jamais ressenti de contrition réelle pour mes péchés. Et si je dis une prière – à moins d’être en colère ! – ce que ma langue articule est à des lieues de ce que je sens en mon cœur. Chaque jour – y compris les jours fériés – je le passe en bavardages inutiles à l’auberge, et parfois à l’église aussi. Les souffrances de Dieu et sa passion, il est bien rare que j’y pense”.

159 N. Gray, “The Clemency of Cobblers : A Reading of ‘Glutton’s Confession’ in *Piers Plowman*”, *LSE* ns 17, 1986, p. 61-75 : “Glutton’s sickness is basically a travesty of church observance – specifically, it travesties the penitential observances in which Glutton would have been participating at the very same time if he had not strayed in space, from church to tavern... Read metaphorically, then, the episode of Glutton’s sickness can be seen as a fitting climax to the whole scene in the devil’s chapel ; it emerges as a figurative mock-confession, made to a characteristically irregular cobbler” (p. 64-65).

And wisshed it hadde ben wexed with a wispe of firses !  
 He myghte neither steppe ne stonde er he his staf hadde  
 And thanne gan he to go like a glemannes bicche  
 Som tyme aside and som tyme arere,  
 As whoso leith lynes for to lacche foweles.  
 And whan he drough to the dore, thanne dymmed hise eighen ;  
 He thrumbled on the thressfold and threw to the erthe  
 Clement the Cobelere kaughte hym by the myddel  
 For to liften hym olofte, and leyde hym on his knowes.  
 Ac Gloton was a gret cherl and a grym in the lifyng,  
 And koughed up a cawdel in Clementes lappe.  
 Is noon so hungry hound in Hertfordshire  
 Dorste lape of that levyng, so unlovely it smaughte<sup>160</sup>.

Clément représenterait ici une sorte de prêtre inversé aidant *Gluton* à se ‘confesser’. Nick Gray argue du fait que la métaphore du vomissement est alors employée dans les manuels pénitentiels et dans les sermons.

Plus qu’une critique des pratiques institutionnelles, très fréquente par ailleurs, ces exemples révèlent un sentiment d’échec par rapport à l’objectif fondamental du sacrement, conduire les pécheurs à un repentir réel et une véritable introspection, bien que l’insistance sur le personnage de *Repentaunce* vienne tempérer cette inquiétude. Inversement, ils suggèrent un poète conscient de la nécessité d’une contrition et d’un repentir sincères. C’est une piste intéressante pour l’appréhension de l’accès au salut par Langland.

Le catalogue du passus XIII est une description du manteau d’*Haukyn*, également appelé *Activa Vita*. Ce manteau représente le christianisme d’*Haukyn* (vers 273). Ce dernier se présente d’abord comme un ménestrel et un vendeur de gaufres (*waferer*), mais l’énumération des péchés va bien au-delà de ces deux métiers : beaucoup sont représentés. Ils sont surtout de nature urbaine. Seuls quatre vers sont consacrés au paysan, lors de la description de la convoitise (vers 370-74). Les péchés ne sont pas personnifiés – ce sont des tâches sur le manteau d’*Haukyn* – mais sont, comme au passus V, présentés de manière complexe. Le traitement est inégal. Contrairement au catalogue précédent, l’orgueil et la convoitise se

---

160 *Piers Plowman* B, V 337-57 : “On rit beaucoup, on fit beaucoup de grimaces, on cria beaucoup ‘C’est ma tournée !’ Les affaires et la bière allaient bon train et tout le monde resta assis là jusqu’à l’heure des Vêpres, entonnant une chanson de temps à autre, jusqu’à ce que Glouton ait réussi à ingurgiter plus qu’un galon. Ses boyaux commençaient à gargouiller comme une paire de truies avides, et il pissa quatre pintes dans le temps qu’il faut pour dire un Notre Père. Ensuite, un son de trompette retentissant sortit de son derrière ; tout ceux qui entendirent cette corne se bouchèrent le nez, regrettant que la chose n’ait pas été frottée avec une poignée de genêts épineux ! Il ne pouvait pas marcher ou se tenir debout sans le soutien de sa canne. Alors, il commença à avancer comme un chien savant de ménestrel - un pas de côté, un pas en arrière, comme un oiseleur étendant ses filets pour piéger les oiseaux. Quand il arriva à la porte, sa vision s’obscurcit, il trébucha sur le seuil, et tomba de tout son long. Clément le cordonnier l’attrapa par la taille, parvint à le remettre debout, puis à genoux. Mais Glouton était une brute massive et c’était tout une affaire de la relever ; il se mit à vomir sur les genoux de Clément. On n’aurait pas trouvé dans tout le Hertfordshire un chien crevant de faim qui aurait accepté de lécher ces restes, tant ils sentaient mauvais”.



voient accorder la place la plus importante alors que les autres sont abordés plus rapidement. La luxure apparaît de la même manière que dans le passus II. La colère, la paresse, l'envie et la gloutonnerie sont plus ou moins associés par le biais des péchés de langue et par le manque de dévotion. Le traitement de l'orgueil, un des plus longs du catalogue, mérite que l'on s'y arrête :

Of pride here a plot, and there a plot of unbuxom speche,  
 Of scornynge and of scoffyng and of unskilful berynge ;  
 As in apparail and in porte proud amonges the peple ;  
 Ootherwise than he hath with herte or sighte shewyng ;  
 Hym wilnyng that alle men wende he were that he is noght,  
 Forwhy he bosteth and braggeth with manye bolde othes ;  
 And inobedient to ben undernome of any lif lyvyng ;  
 And so singuler by hymself as to sighte of the peple  
 Was noon swich as hymself, ne noon so pope holy ;  
 Yhabited as an heremyte, an ordre by hymselfe –  
 Religion saunz rule and resonable obedience ;  
 Lakkyng lettrede men and lewed men bothe ;  
 In likyng of lele lif and a liere in soule ;  
 With inwit and with outwit ymagynen and studie  
 As best for his body be to have a bold name ;  
 And entremetten hym over al ther he hath noght to doone ;  
 Wilnyng that men wende his wit were the beste,  
 Or for his crafty konnyng or of clerkes the wisest,  
 Or strengest on stede, or styvest under girdel  
 And lovelokest to loken on and lelest of werkes,  
 And noon so holy as he ne of lif clenner,  
 Or feirest of feitures, of forme and of shafte,  
 And most sotil of song other sleyest of hondes,  
 And large to lene loos therby to cacche ;  
 And if he gyveth ought to povere gomes, go telle  
 Povere of possession in purs and in cofre,  
 And as a lyoun on to loke and lordlich of speche ;  
 Boldest of beggeris, a bostere that noght hath,  
 In towne and in tavernes tales to telle  
 And segge thyng that he nevere seigh and for sothe sweren it”161.

---

161 *Piers Plowman* B, XIII 275-304 : “Ici, une tâche d’orgueil, et là de paroles violentes, de railleries, de gronderies et d’attitudes inconvenantes. Dans son habit et son comportement, Haukin montrait son mépris des autres. Il prétendait toujours être, de coeur et d’apparence, ce qu’il n’était pas ; désireux de passer aux yeux de tous pour ce qu’il n’était pas, il allait, de ce fait, se vantant et fanfaronnant, prêtant maint hardi serment, mais incapable de supporter la critique de quiconque ; il se considérait lui-même comme si singulier, une vision sans pareille, un parangon de piété. Vêtu comme un ermite, il constituait à lui seul un ordre religieux - une religion sans règles, sans ordination et sans obéissance ! Critiquant à la fois l’érudit et l’ignorant - il était en apparence amoureux de l’honnêteté, mais dans son âme, c’était un menteur. Son esprit et ses sens étaient tout occupés à imaginer et à ressasser la meilleure manière de se faire reconnaître comme le coq du village. Il se mêlait sans cesse de ce qui ne le regarde pas. Il aurait voulu que chacun le considère comme le plus clairvoyant des hommes, maître consommé de son art et profond penseur, cavalier émérite et puissant étalon, séduisant en diable, digne de confiance, d’une piété exemplaire et d’une chasteté impeccable ; bel air, belle mine, belle allure ; le plus doué des chanteurs et le plus habile de ses mains ; généreux à l’excès, à condition d’en être rétribué en louanges ; s’il donnait l’aumône aux pauvres, c’était pour qu’on en parle. Il n’avait pas grand-chose dans sa poche ou dans son coffre, mais il paradait comme un lion et parlait comme un seigneur. C’était le plus effronté des mendiants, ses rodomontades n’avaient aucun

*Haukyn*, dans son orgueil, apparaît avant tout comme un hypocrite, un menteur, un vantard, mais aussi un rebelle (vers 280-285). C'est à ce propos que nous retrouvons les ermites et les mendiants, ce qui permet de faire un parallèle avec les trublions du passus VI et le discours de *Hunger*<sup>162</sup>. Ce passage montre également l'importance donnée aux *peccati lingua*. Mais ce qui frappe, surtout dans les derniers vers, c'est le résumé saisissant des manifestations orgueilleuses de grands types sociaux, le clerc, le seigneur, le mendiant, même s'il s'inscrit dans l'enseignement de base des manuels didactiques. Le principe est repris dans la présentation de la convoitise, bien qu'elle s'attache davantage, comme dans le passus V, aux diverses sortes de marchands.

Ce catalogue s'inscrit, comme celui du passus V, dans un schéma axé sur la confession, provoquée par la découverte des tâches par le narrateur. Là encore, se pose la question de la sincérité du pécheur face aux rites imposés par l'Église.

Dans la version C, la description du manteau d'*Haukyn* est supprimée (au passus XV), et la plupart de ses éléments sont déplacés dans l'épisode de la confession des péchés, ainsi rallongé (passus VI-VII). Le contenu n'est pas très différent, mais il y a un rééquilibrage certain. Les péchés sont traités de manière plus égale – sauf peut-être la luxure. Quelques nuances sont à noter. Dans la présentation de l'orgueil, quelques vers sont ajoutés (VI 14-29) sur la désobéissance, ce qui est probablement à mettre en relation avec le fait que Langland développe dans cette version la question de la place des mendiants et des ermites. Dans la confession de *Wrathe*, il y a un passage supplémentaire sur les veuves et les femmes qui passent leur temps à essayer de se nuire (VI, 143-50). Les nonnes apparaissent déjà dans la version précédente. Les femmes sont surtout traitées comme des êtres colériques. Enfin, la diatribe sur les ménestrels est plus clairement rattachée à la confession de *Sleuthe* que dans la version précédente. Nous retrouvons les problèmes de l'auteur face à son activité<sup>163</sup>. La cohérence paraît donc mieux assurée<sup>164</sup>.

Le catalogue du passus XIV prend place dans le discours tenu par *Pacience* sur la pauvreté. Selon Morton Bloomfield, c'est le seul catalogue de ce type<sup>165</sup>. Les péchés sont

---

fondement ; contant des contes à tous les coins de rue, dans toutes les tavernes, il décrivait des choses qu'il n'avait jamais vues et jurait qu'elles étaient véridiques”.

<sup>162</sup> Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 140-141.

<sup>163</sup> Voir ci-dessus, le chapitre 13.

<sup>164</sup> Selon Georges Russell, c'est sur le plan formel un des passages les plus révisés par l'auteur : “The Poet as Reviser : the Metamorphosis of the Confession of the Seven Deadly Sins in *Piers Plowman*”, dans *Acts of Interpretation : Essays in Honour of E. Talbot Donaldson*, éd. M. J. Carruthers et E. D. Kirk, 1982, p. 53-65.

<sup>165</sup> Bloomfield, *The Seven Deadly Sins*, op. cit., p. 200.

rapidement décrits, montrant qu'il est plus facile pour le pauvre que pour le riche d'y échapper. L'envie est absente de cette énumération. Peut-être est-ce lié au fait que l'envie a souvent été considérée par les clercs comme le péché caractéristique des strates inférieures de la société<sup>166</sup>. D'ailleurs, au passus V, *Envye* fait partie des gens des *commune* (il apparaît surtout en confrontation avec son voisinage). Cependant, ce catalogue n'est pas dénué d'ambivalence. L'impression qui s'en dégage est que le pauvre évite ces péchés, non pas toujours par pureté d'âme, mais plutôt par défaut :

“And if Glotonie greve poverte he gadereth the lasse.  
 For his rentes wol naught reche no riche metes to bigge ;  
 And though his glotonye be to good ale, he goth to cold beddyng,  
 And his heved unheled, unesiliche ywrye  
 For whan he streyneth hym to strecche, the strawe is his shetes.  
 So for his Glotonie and his greete Sleuthe he hath a grevous penaunce,  
 That is welawo whan he waketh and.wepeth for colde –  
 And som tyme for his synnes – so he is nevere murie  
 Withoute mournynge amonge and meschief to bote<sup>167</sup>.

Apparemment, le pauvre ne peut pas s'adonner au péché de gloutonnerie parce qu'il ne le peut pas et non parce qu'il ne le veut pas. L'analyse du péché de paresse est révélatrice : il est bien noté que le pauvre peut y succomber (et dans ce cas, il s'agit clairement d'oisiveté), mais que les conséquences lui serviront de leçon. Ce type de raisonnement ambigu se trouve également dans la glose des définitions de la pauvreté (vers 275 et suivants), bien que la louange de la pauvreté spirituelle soit grande.

Au passus XX, les péchés, à nouveau personnifiés, attaquent aux côtés de l'Antéchrist. La colère et la gloutonnerie sont absentes. Selon John Bowers, c'est parce que Langland s'intéresse davantage aux péchés de nature spirituelle ; mais la paresse est considérée comme un péché de chair<sup>168</sup>. Il explique cette contradiction par le fait que la paresse est le péché le plus important pour Langland. Mais il faut noter qu'à l'inverse des autres catalogues, c'est l'envie qui apparaît en dernier, associée aux frères ; il y a surtout la question de la flatterie, déjà mentionnée. Dans ce passus, les péchés ne sont pas vraiment présentés sous forme de catalogue : ils font partie, en rangs désordonnés, de l'attaque de l'Antéchrist. L'orgueil vient

<sup>166</sup> Vincent-Cassy, “L'envie au Moyen Âge”, *op. cit.*

<sup>167</sup> *Piers Plowman* B, XIV 229-37 : “Et si Gloutonnerie tourmente Pauvreté, il n'en tirera pas grand-chose, car celui-ci n'a pas les moyens, quoi qu'il fasse, d'acheter des nourritures fastueuses ; et aussi fort qu'il ait envie de boire une bonne bière, il ira se coucher dans un lit froid, sans même un bonnet de nuit pour sa tête, pour y dormir tout tordu d'un sommeil malaisé et, quand il essaie d'étendre ses membres, il ne sent que de la paille en guise de draps. Ainsi, pour prix de sa gloutonnerie et de sa grande oisiveté, c'est une rude souffrance qui lui échoit lorsqu'il s'éveille tout moulu de courbatures et qu'il pleure de froid – et parfois pour ses péchés. Jamais il ne peut être heureux sans que quelque tristesse ne vienne s'en mêler, avec quelque maladie par-dessus le marché”.

<sup>168</sup> Bowers, *The Crisis of Will*, *op. cit.*, p. 90-1.

d'abord, accompagné d'un noble débauché. C'est lui qui provoque la fureur et l'attaque de *Kynde*, sous forme de fléaux naturels. Vient ensuite la luxure, envoyée par *Fortune*<sup>169</sup>. Elle est associée à la paresse et à différents péchés de langue. Elle est suivie par *Coveitise*, associé aux élites. À cet égard, l'exclamation de *Conscience* face à sa venue est significative :

“Allas! quod Conscience, and cryde tho, wolde Crist of his grace  
That Coveitise were Cristene, that is so kene to fighte,  
And boold and bidynge the while his bagge lasteth”<sup>170</sup>.

La présentation de *Sleuthe* ne fait que dramatiser un peu plus les mises en scène précédentes : il est marié à *Despair* et, là encore, les péchés de langue sont mis en valeur. Enfin, *Envye* est associé aux frères, à l'orgueil et à la flatterie, comme nous l'avons noté. Les différents péchés, et en particulier les trois premiers, sont associés à *Lif*, ce qui semble symboliser la difficulté de lutter contre le péché.

La mise en scène des péchés capitaux s'inscrit donc en partie dans le cadre traditionnel enseigné par le clergé. Quoi qu'en dise John Bowers, l'orgueil et la convoitise sont aussi importants que la paresse. Or, l'institution ecclésiastique insiste alors beaucoup sur ces deux péchés. Nous avons vu à quel point la convoitise est source de préoccupation pour Langland dans le cadre de sa réflexion sur la société humaine. Il faut également mettre ce phénomène en relation avec l'importance qu'accorde le poète au thème de la restitution, que nous envisagerons plus loin. Cependant, Langland apporte des modifications à ce schéma. Il met en exergue la paresse ainsi que l'association entre l'envie, la colère et la volonté ; mais surtout, il insiste sur les péchés de langue, omniprésents. Cela renvoie à l'ambivalence intrinsèque du discours et au fait que ce sont les péchés du poète.

Enfin, il existe une certaine interrogation sur l'efficacité du contrôle de l'Église, dans la mesure où la sincérité, et donc l'efficacité, de la confession orale est questionnée à plusieurs reprises. Paradoxalement, elle révèle que pour le poète, le processus d'intériorisation a bien fonctionné, peut-être même au-delà des espérances de l'institution<sup>171</sup>. Cela conduit à s'interroger sur la signification de la présence de deux grands pécheurs dans le poème : le narrateur *Will* et *Haukyn*.

---

169 De même qu'au passus XI. Voir ci-dessous, p. 519.

170 *Piers Plowman* B, XX 140-42 : “Hélas, s'écria Conscience avec un gémissement. Plût à Dieu que Cupidité, qui se bat si vaillamment, fût avec nous, parmi les Chrétiens, lui qui lutte, inébranlable et invincible, aussi longtemps que sa bourse dure”.

171 Hervé Martin a évoqué cette contradiction : “Une propagande inlassable incite les fidèles à se confesser souvent, mais il subsiste de nombreux obstacles, dont certains sont créés par l'Église elle-même, à l'accomplissement de cette obligation” (“Confession et contrôle social”, *op. cit.*, p. 119).

## L'ETAT DE PECHEUR.

*Will* est un pécheur, c'est un fait reconnu et étudié, encore que l'on insiste généralement sur son ambiguïté. Selon John Bowers, le narrateur du poème est d'abord affecté par la paresse<sup>172</sup>. Il s'appuie surtout sur les passages où *Will* est éveillé<sup>173</sup>. Cependant, plutôt que de se pencher sur tel ou tel péché, il paraît intéressant de voir dans quelle mesure *Will* représente le pécheur. Un des passages les plus significatifs à cet égard est le passus XI qui constitue comme un raccourci d'une vie de pécheur. Il a souvent été étudié à cause de son originalité littéraire : c'est le seul cas connu de rêve à l'intérieur d'un rêve<sup>174</sup>. Comme l'a montré James Simpson, il représente une dramatisation extrême de la troisième vision, puisque *Will* expérimente de manière intime toutes les discussions menées sur la trilogie de *Dowel* avec les figures psychologiques ou d'autorité<sup>175</sup>. La relation au péché est différente de celle des catalogues. *Will* subit ici, sous la houlette de *Fortune*, la séduction de *Concupiscencia Carnis*, *Coveitise of Eighes* et *Pride of Parfit Lyvynges*. Langland utilise un autre schéma classificatoire des péchés que celui rencontré jusqu'à présent. Celui-ci est issu de I Jean 2 : 16, employé surtout dans la pastorale. Le poète insiste sur la luxure. Cela explique peut-être pourquoi la luxure est moins traitée dans les catalogues<sup>176</sup> :

Coveitise of Eighes conforted me anoon after  
And folwed me fourty wynter and a fifte moore,  
That of Dowel ne Dobet no deyntee me thoughte.  
I hadde no likynge, leve me, of the leste of hem ought to knowe.  
Coveitise of Eighes com ofter in mynde  
Than Dowel or Dobet among my dedes alle<sup>177</sup>.

*Will* succombe à ses tentatrices et en oublie les objets de sa quête, *Dowel*. En cela, il ressemble un peu aux personnages qui refusent de suivre *Piers* dans la quête de *Truthe* (passus V, vers 630-42), mais il est censé être moins ignorant. Il rappelle aussi les

---

172 Bowers, *The Crisis of Will*, op. cit., chapitre 6, "The Question of Will in His Waking Life", p. 129-164 : "In his waking life, Will is sensitized, provoked, and haunted by his dreams, as the carefree rover of the Prologue is transformed gradually into a tormented wanderer. His quest for greater religious knowledge and intellectual certainty is undercut by his failure to put into practice any of the instruction given to him".

173 Par exemple, il s'endort au milieu de la récitation de son *Credo* au début du passus V ; ou encore, il s'endort pendant la messe au début du passus XIX.

174 Burrow, *Langland's Fictions*, op. cit., p. 6-27.

175 Simpson, *An Introduction*, op. cit., p. 119 : "The inner dream cannot be regarded as a straight continuation of the intellectual argument in the previous passus ; it is more a replay of certain central issues, which provoke Will to see them in a different, more intense and personal light".

176 "Car tout ce qui est dans le monde – la convoitise de la chair, la convoitise des yeux et l'orgueil de la richesse – vient non pas du Père, mais du monde". Cf. C. Casagrande, S. Vecchio, "Péchés", *DROM*, p. 885.

177 *Piers Plowman* B, XI 46-51 : "Mais Convoitise des Yeux se mit promptement en devoir de me réconforter et ce pendant au moins quarante-cinq ans. Le résultat fut que je perdis tout intérêt pour Bien-faire et Mieux-faire ; je n'avais pas le moindre désir d'entendre mentionner leurs noms. Convoitise des Yeux m'occupait plus souvent l'esprit, que Bien-faire ou Mieux-faire n'apparaissaient dans mes actes".

personnifications des péchés du passus V qui ne se soucient pas réellement de contrition. Ce rêve intérieur est néanmoins un tournant fondamental du poème car *Will* se rend compte de son état de pécheur. Il commence alors à expérimenter réellement la contrition et le repentir qui le mèneront à la fin du poème à rentrer dans le giron d'*Unite*. En dramatisant cette prise de conscience, Langland se situe ici dans un schéma fondamental : tout homme est un pécheur. Cela est largement développé par le biais du personnage d'*Haukyn*.

*Haukyn* exprime, plus directement encore que *Will*, l'impuissance du chrétien devant son état de pécheur (laïc), et le fait que l'institution n'y peut pas grand-chose :

“I have but oon hool hater, quod Haukyn, I am the lasse to blame  
 Though it be soiled and selde clene – I slepe therinne o nyghtes ;  
 And also I have an houswif, hewen and children  
*Uxorem duxi, et ideo non possum venire* –  
 That wollen bymolen it many tyme, maugree my chekes.  
 It hath be laved in Lente and out of Lente bothe  
 With the sope of siknesse, that seketh wonder depe,  
 And with the losse of catel, that looth me were  
 For to agulte God or any good man, by aught that I wiste ;  
 And was shryven of the preest, that for my synnes gaf me  
 To penaunce, pacience, and povere men to fede,  
 Al for coveitise of my Cristendom in clenness to kepen it.  
 And kouthe I nevere, by Crist! kepen it clene an houre,  
 That I ne soiled it with sighte or som ydel speche,  
 Or thorough werk or thorough word, or wille of myn herte,  
 That I ne flobre it foule fro morwe til even”<sup>178</sup>.

*Haukyn* accomplit ses obligations de chrétien, en particulier telles qu'elles ont été définies par le concile de Latran IV de 1215. On retrouve le Carême et l'accomplissement obligatoire du sacrement de pénitence une fois dans l'année, à Pâques ; *Haukyn* reçoit alors l'absolution, mais ce n'est pas suffisant puisqu'il recommence de suite. Seules des pertes financières le rendent plus humble. C'est bien l'efficacité du sacrement qui est questionnée (mais non sa nature), mais cela n'empêche pas Langland de réaffirmer son importance par la bouche de

---

<sup>178</sup> *Piers Plowman* B, XIV 1-15 : “Je n’ai qu’un manteau qui ne soit pas plein de trous ! dit Haukin. Ce n’est pas vraiment ma faute s’il est souillé et rarement nettoyé : je dors dedans la nuit ; j’ai aussi une femme et des serviteurs et des enfants – *J’ai épousé une femme, je ne peux donc venir* (Lc 14 :20) – qui contribuent très souvent à le tacher, bien malgré moi. Ce manteau a déjà été lavé – durant le Carême et à d’autres périodes – avec le savon de la maladie, qui pénètre remarquablement en profondeur. J’ai subi également des revers financiers, qui m’ont rendu détestable l’idée d’offenser Dieu ou tout homme de bien – du moins, dans la mesure du possible. J’ai reçu l’absolution d’un prêtre qui m’a ordonné, en guise de pénitence pour la rémission de mes péchés, de faire preuve de patience et de nourrir les pauvres, et de n’avoir d’autre désir que de préserver mon intégrité de chrétien. En dépit de tout cela, par le Christ, j’ai été incapable de garder mon manteau propre plus d’une heure ; je n’ai jamais manqué de le souiller de regards mauvais ou de paroles idiotes – par un acte, ou un mot, ou une intention dans mon cœur. Du matin au soir, je ne pouvais m’empêcher de le salir et de le crotter”.

*Conscience* dans les vers suivants. Finalement, après les discours de *Conscience* et de *Patience*, *Haukyn* exprime une réelle contrition :

“Allas, quod Haukyn the Actif Man tho, that after my cristendom  
I ne hadde be deed and dolven for Dowelis sake !  
So hard it is, quod Haukyn, to lyve and to do synne.  
Synne seweth us evere, quod he, and sory gan wexe,  
And wepte water with hise eighen and weyled the tyme  
That evere he dide dede that deere God displesed”<sup>179</sup>.

Ce discours est dans une certaine mesure ambigu, car on peut se demander si *Haukyn* n’exprime pas une certaine forme de désespoir, au moins dans les trois premiers vers. Cette ambiguïté est-elle liée au système du sacrement qui induit la culpabilisation du pécheur, sorte d’effet pervers<sup>180</sup> ? Il est difficile de trancher.

\*\*\*\*\*

L’état de pécheur est dans le poème inséparable d’une des questions centrales du poème, celle qui porte sur *Dowel*. À cet égard, il paraît significatif que l’introduction à cette quête, qui commence dans la troisième vision, soit une discussion entre le narrateur et deux Franciscains sur l’impossibilité pour l’homme de ne pas pécher, et en particulier sur la place des péchés véniels. Le franciscain illustre cette discussion par une parabole<sup>181</sup> :

“Lat brynge a man in a boot amydde a brode watre :  
The wynd and the water and the waggyng of the boot  
Maketh the man many tyme to falle and to stonde.  
For stonde he never so stif, he stumbleth if he meve –  
Ac yet is he saaf and sound, and so hym bihoveth ;  
For if he ne arise the rather and raughte to the steere,  
The wynd wolde with the water the boot overthrowe,  
And thanne were his lif lost thorough lachesse of hymselfe.  
Right thus it fareth, quod the frere, by folk here on erthe.  
The water is likned to the world, that wanyeth and wexeth ;  
The goodes of this grounde arn lik the grete wawes  
That as wyndes and wedres walweth aboute ;  
The boot is likned to oure body that brotel is of kynde,  
That thorough the fend and the flessch and the frele worlde  
Synneth the sadde man seven sithes a day  
Ac dedly synne doth he noght, for Dowel hym kepeth,  
And that is charite the champion, chief help ayein synne,

---

<sup>179</sup> *Piers Plowman* B, XIV 320-5 : “ ‘Hélas, dit Haukin l’homme, que ne suis-je mort, aussitôt après mon baptême, et que n’ai-je été enterré – Bien-faire s’en serait trouvé bien mieux servi ! Il est si cruel, continua-t-il, de vivre et de pécher. Le péché nous escorte sans cesse’. Et il tomba dans une profonde affliction, pleurant à chaudes larmes de ses yeux, maudissant le temps où il commit jamais quelque action qui déplût à notre Seigneur bien-aimé”.

<sup>180</sup> Voir ci-dessus, note 116.

<sup>181</sup> Sur ce sujet, voir ci-dessus, chapitre 12, p. 459-462.

For he strengtheth man to stonde, and steereth mannes soule  
 That, though thi body bowe as boot dooth in the watre,  
 Ay is thi soule saaf but thow thiselve wole  
 Folwe thi flessch and the fend after –  
 Do a deedly synne and drenche so thiselve”<sup>182</sup>.

Ce passage est tiré d’un épisode complexe, lié à la question de la liberté d’action de l’humain, mais ce qui est intéressant pour notre propos, c’est la distinction entre péché véniel et péché mortel. La doctrine du frère est tout à fait orthodoxe. Elle peut être mise en relation avec la théorie de la gradation des fautes exposées par saint Augustin<sup>183</sup>. Mais la notion de péché véniel soulève de nombreux problèmes, bien exprimés par la perplexité de *Will* face à l’enseignement du frère :

“I have no kynde knowyng, quod I, to conceyve alle thi wordes,  
 Ac if I may lyve and loke, I shal go lerne better.”<sup>184</sup>

Les positions vis-à-vis de cette question sont en général plus fermes, comme en témoigne le *Parson’s Tale* de Chaucer qui considère le péché véniel comme une pente glissante vers le péché mortel<sup>185</sup>. Le discours tenu dans ce passus est ambivalent et révèle la difficulté que peut avoir un pécheur à appréhender son propre péché.

La vision des péchés et du pécheur qui transparaît dans le poème, fortement intériorisée, doit être mise en relation avec une évolution majeure des derniers siècles du Moyen Âge. Il y a une intégration profonde de la conception du péché et de la pénitence formalisée depuis le XII<sup>e</sup> siècle et organisée depuis Latran IV. Mais à travers ses doutes, Langland soulève de réelles interrogations à l’égard de l’efficacité réelle du sacrement de pénitence si ce dernier n’est pas intimement vécu par les hommes. Ainsi, assistons-nous à la double perception d’un poète qui a eu une formation cléricale, mais qui ne fait pas partie de l’*establishment*

---

182 *Piers Plowman* B, VIII 30-51 : “Un homme se trouve dans un bateau en haute mer. Le vent, l’eau et le balancement du bateau le font tantôt tomber, tantôt se relever. La raison est que, aussi fermement qu’il essaye de se tenir debout, il perd pied aussitôt qu’il bouge. Mais pourtant, il reste sain et sauf – comme il se doit. Car s’il se lève brutalement et saisit trop brutalement la barre, la force combinée du vent et de l’eau feront chavirer le bateau et la vie de l’homme sera perdue par sa propre faute. Adoncques, continua-t-il, cela se passe exactement de la même façon pour les hommes ici-bas. L’eau est une image de la prospérité terrestre, avec tous ses hauts et ses bas. Les biens matériels sont comme les grosses vagues agitées par le vent et la tempête. Le bateau est comme notre corps, dont la fragilité est l’essence même. Par conséquent, sous l’influence du démon et de la chair et de l’inconstance du monde, même le juste succombe au péché sept fois par jour. Mais ce ne sont pas des péchés mortels qu’il commet, car il est protégé par Bien-Faire et Charité est son champion, notre principal soutien contre le péché. Il est celui qui donne à l’homme l’énergie de se lever et il gouverne l’âme humaine. Par là donc, bien que ton corps puisse sombrer aussi bas qu’un bateau dans l’eau, ton âme reste toujours sauve ; à moins que tu ne suives toi-même délibérément l’appel de la chair - et, après cela, du démon - et ne commettes un péché mortel et, ainsi, ne te noies.”

183 Casagrande et Vecchio, “Péchés”, *DROM*, p. 886.

184 *Piers Plowman* B, VIII 58-59 : “Je n’ai pas la capacité innée de concevoir tout ce que tu as dit, répondis-je. Mais si je puis apprendre par l’expérience et l’observation, j’apprendrai mieux et davantage”.

185 *Parson’s Tale*, *Riverside Chaucer*, p. 298.



ecclésiastique. L'enseignement basique est dépassé par la tentative de perception du fonctionnement de l'état de pécheur et ses liens avec le sacrement par excellence qui permet d'en sortir. En même temps, le poème met en scène une angoisse profonde sur l'efficacité du sacrement pour le tout-venant qui abuse de la forme. Le lien est intense avec les interrogations sur les perceptions des modalités du salut.

## 2. How I may save my soule<sup>186</sup> ?

De nombreuses études ont plus ou moins implicitement considéré Langland comme un théologien, bien que ce dernier fasse preuve d'une attitude assez ambivalente vis-à-vis de la théologie<sup>187</sup>. Les liens du poème avec les grands courants théologiques du XIV<sup>e</sup> siècle seraient innombrables ; les controverses contemporaines ne le sont pas moins<sup>188</sup>. Ces dernières portent surtout, dans le domaine qui nous occupe, sur les places respectives de la grâce divine et des œuvres humaines dans l'accès au salut. Pour certains, il met avant tout l'accent sur la première et serait donc proche de ce que l'on a pu appeler les nouveaux augustinien, comme Thomas Bradwardine<sup>189</sup>. Pour les autres, plus nombreux, il se rapprocherait des 'semi-pélagianistes' qui insistent sur l'importance des actes et de la volonté humaines<sup>190</sup>. Pour la plupart des érudits en tout cas, il a été influencé par les travaux des théologiens de la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle et, en particulier, par certaines idées de Guillaume d'Ockham (qu'il les accepte ou les rejette)<sup>191</sup>. Cependant, une réévaluation de la question est en cours et il paraît nécessaire de déplacer la perspective. Plutôt que de parler en termes d'influences, directes ou indirectes, n'est-il pas possible d'adopter un point de vue plus général, suggérant que des réponses diverses, au sein de sphères contiguës mais non identiques, ont été données par rapport à des problèmes globaux ? L'étude de Jacques

---

<sup>186</sup> *Piers Plowman* B, I 84.

<sup>187</sup> Voir ci-dessus, chapitre 11, p. 423-427.

<sup>188</sup> L'article de Robert Adams intitulé "Langland's Theology", (dans *A Companion to Piers Plowman*, éd. J. A. Alford, Berkeley, 1988, p. 87-114), résume les différentes positions.

<sup>189</sup> Pour la définition de ce 'nouvel augustinisme', cf. W. Courtenay, *Schools and Scholars in Fourteenth Century England*, Princeton, 1987, chap. 10. Les érudits défendant cette opinion sont essentiellement D. Baker, "From plowing to penitence : *Piers Plowman* and 14th century theology", *Speculum*, 55, 1980, p. 715-725, R. Woolf, "The Tearing of the Pardon", dans *Piers Plowman. Critical approaches*, éd. S. S. Hussey, Londres, 1969, p. 60-75 et B. Harwood, "*Liberium Arbitrium* and the C-Text of *Piers Plowman*", *PQ* 52, 1973, p. 680-95.

<sup>190</sup> Cf. R. Adams, "Piers's pardon and the Langland's semi-pelagianism", *Traditio*, 39, 1983, p. 367-418 ; P. Gradon, "*Trajanus Redivivus* : Another Look at Trajan in *Piers Plowman*", dans *Middle English Studies Presented to Norman Davis*, éd. D. Gray et E. G. Stanley, Oxford, 1983, p. 93-114 ; J. Wittig, "*Piers Plowman* B, Passus IX-XII : Elements in the Design of the Inward Journey", *Traditio* 28, 1972, p. 211-80 ; G. Whatley, "The uses of hagiography : the legend of pope Gregory and the emperor Trajan in the Middle Ages", *Viator*, 15, 1984, p. 25-63 ; J. Coleman, *Piers Plowman and the Modern*, Rome, 1981 et Simpson, *An Introduction*, op. cit.

<sup>191</sup> Sur Ockham, voir M. McCord Adams, William of Ockham, Notre-Dame, 1987, 2 vol. et en français, P. Alferi, *Guillaume d'Ockham. Le Singulier*, Paris, 1989. Le problème se pose cependant de la diffusion des écrits d'Ockham : il subsiste, en effet, très peu de manuscrits de ses œuvres en Angleterre. Cependant, sa prédication londonienne a été importante, ce qui pourrait expliquer en partie que ses idées aient pu avoir de l'influence.

Chiffolleau sur “la crise de la croyance” apparaît ici comme un guide particulièrement pertinent<sup>192</sup>.

Dans cette optique, il faut rappeler que la diffusion des idées des théologiens à l’époque de Langland est alors importante<sup>193</sup>. William Courtenay a montré d’une part que les centres d’intérêt des universitaires, en particulier des théologiens contemporains de Langland, sont en rupture avec ceux de la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle. Un déplacement vers des thèmes liés à des objectifs pratiques tels que la prédication, les études bibliques et la lutte contre l’hérésie (wycliffite) peut être observé<sup>194</sup>. D’autre part, il insiste sur le fait que les points de contacts entre les universitaires et les autres ne sont plus obligatoirement situés dans les universités. Londres en particulier, semble être devenu un centre important<sup>195</sup>. Cela conduit à la généralisation d’un certain nombre de thèmes importants, liés d’ailleurs aux ‘grands’ théologiens de la période précédente (et en particulier Ockham). De manière plus spécifique, Alastair Minnis a récemment remis en cause l’influence directe des nominalistes chez Langland comme chez Chaucer<sup>196</sup>. Enfin, les travaux de Nicholas Watson tentent de reconsidérer les aspects théologiques de *Piers* dans la perspective d’une théologie originale en langue vernaculaire<sup>197</sup>. Nous reviendrons sur cette question, mais ces différents travaux suggèrent que l’on se dégage d’une vision un peu monolithique des influences directes. La perspective que nous voudrions adopter ici n’est donc pas celle d’une influence – hypothétique au vu des controverses acharnées auxquelles se livrent les érudits – de tel ou tel théologien sur Langland, mais une approche de thèmes fondamentaux qui ont soulevé de

---

192 Chiffolleau, “La religion flamboyante”, *op. cit.*, p. 129-181. Cette étude concerne la France, mais de nombreux éléments sont valables pour l’Angleterre, de manière peut-être plus flagrante encore avec la crise ouverte provoquée par le wycliffisme. Voir aussi la synthèse d’André Vauchez, “Les voies du salut”, *op. cit.*

193 Voir ci-dessus, chapitre 11, p. 426-427.

194 Courtenay, *Schools and Scholars op. cit.*, p. 369 : “Yet in England, theologians took less interest in this aspect of their training. More important for them (to judge by their career and writings) were preaching, biblical study, devotional literature, and the defense of the faith against heresy... The theological ‘market’ in the second half of the fourteenth century lay in the areas of sermon literature, biblical studies, and religious, doctrinal, or political controversies that had extra- or supra-university significance and appeal”.

195 *Ibid*, p. 378 : “Considering the common denominators of scholastic content and life style that the schools possessed, one does not need to hypothesize intimate association with ‘Oxford’ or ‘Cambridge’ beyond what is documented by direct reference to those university towns... the major point and place of contact between scholars and poets was London, with its own scholastic institutions, with its inner-locking network of social and professional groups.”

196 A. J. Minnis, “Looking for a Sign : The Quest for Nominalism in Chaucer and Langland”, dans A.J. Minnis, Charlotte C. Morse, Th. Turville-Petre, *Essays on Ricardian Literature, In Honour of J.A. Burrow*, Oxford, 1997, p. 142-178. La définition même du nominalisme soulève de nombreux problèmes (cf. W. Courtenay, “Nominalism and Late Medieval Religion”, dans *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, éd. H. Oberman, Leiden, 1974, p. 26-59).

197 N. Watson, “Censorship and Cultural Change in Late Medieval England”, *Speculum* 70, 1995, p. 822-64 ; “Visions of Inclusion : Universal Salvation and Vernacular Theology in Pre-Reformation England”, *JMEMS* 27, 1997, p. 145-87 ; “Conceptions of the Word : The Mother Tongue and the Incarnation of God”, dans *New Medieval Literatures I*, éd. W. Scase, R. Copeland, D. Lawton, Oxford, 1997, p. 85-124.

nombreuses interrogations, dépassant largement la sphère de la théologie universitaire. Même si celle-ci y participe, elle n'en est pas forcément la cause<sup>198</sup>. Ce souci apparaît d'autant plus justifié par la présence de la crise provoquée par le wycliffisme, largement diffusé dans la société anglaise à partir de l'université<sup>199</sup>.

Il n'est pas question de traiter tous les thèmes théologiques qui apparaissent chez Langland, mais de se concentrer sur quelques aspects qui nous paraissent essentiels. Ceux-ci sont, d'une part, la question de la relation à Dieu et, d'autre part, celle de la "religion des œuvres" au sens le plus large du terme.

#### L'APPREHENSION DU DIVIN.

Thanne I courbed on my knees and cried hire of grace  
And preide hire pitously to preye for my synnes,  
And also kenne me kyndely on Crist to bileve,  
That I myghte werchen His wille that wroghte me to man<sup>200</sup>.

Dans la recherche du salut, l'appréhension du divin apparaît comme un souci constant du poème. Selon Jacques Chiffolleau, il apparaît à la fin du Moyen Age un phénomène de distanciation à Dieu, révélé par un certain nombre de manifestations :

"Toutes les manifestations de la religion flamboyante, même les plus savantes, les plus sophistiquées, les plus rares, oscillent ainsi sans arrêt entre la reconnaissance de l'indignité de l'homme, la crainte de la toute-puissance divine et le besoin de se rapprocher de Dieu, par tous les moyens"<sup>201</sup>.

Il est intéressant d'étudier la perception du poète à cette aune. Un premier élément frappant est la multiplicité des noms de Dieu. La première personne de la Trinité est nommée de plusieurs manières : *God* est le plus fréquent {295}202, mais il y a aussi *Fader* {22}, *Lord* {80/112}, *Truthe* {37/115} et *Kynde* {31/77}. L'étude de l'environnement thématique de *God*<sup>203</sup> le fait apparaître comme Dieu tout-puissant, mais aussi bienveillant et associé aux autres membres de la Trinité. Les attirances importantes sont en effet le Saint Esprit (*Goost*, {23/27}), la toute puissance (toutes les occurrences de *almighty* {16}), la grâce et le don, la volonté, la bonté (*good*, *goodnesse*) et la notion d'aide (*helpe*). Le terme *Lord*, également

---

198 Chiffolleau, "La religion flamboyante", *op. cit.*, p. 172-4.

199 Bien sûr, il ne s'agit pas de récuser en bloc les travaux précédents. Il est probable que Langland utilise des thèmes chers aux théologiens et notamment ceux qui ont été influencés par Ockham.

200 *Piers Plowman* B, I 79-82 : "Alors, je tombai à genoux, et implorai son pardon. Et je la suppliai de prier pour mes péchés, et aussi de m'apprendre naturellement à croire dans le Christ, afin que je puisse faire la volonté de celui qui m'a fait l'être humain que je suis".

201 Chiffolleau, "La religion flamboyante", *op. cit.*, p. 171-2.

202 Bien qu'il ne représente pas toujours Dieu le Père, c'est la désignation la plus fréquente.

203 Etant donné le nombre de fréquences, il m'a semblé que l'étude de l'environnement thématique était suffisante pour donner les principaux éléments de l'analyse lexicologique. Annexe 3, p. 903-906.

appliqué au Christ (surtout dans les derniers passus) le fait davantage apparaître comme un seigneur, élément courant<sup>204</sup>, mais avec une emphase sur l'amour. *Truthe* et *Kynde* sont peut-être plus intéressants. Dans les deux cas, il y a personnification<sup>205</sup>. *Truthe* apparaît dans les deux premières visions. Selon James Simpson, cela signifie que Dieu est alors surtout vu comme le modèle et l'essence de la justice, aussi bien sur le plan terrestre que sur le plan divin<sup>206</sup>. Mais il peut dans le même temps s'avérer proche, puisque *Piers* le connaît intimement (passus V, 537-538). Quant à *Kynde*, il apparaît dans la troisième vision, au passus IX, en rapport avec l'âme humaine (avec l'image du château décrit par *Wit* au début du passus) et au passus XI avec le miroir de la nature présenté au narrateur (vers 319-402), afin que ce dernier se rende compte par lui-même des mystères de la création. Nous le retrouvons au passus XII dans la discussion avec *Ymaginatif*, en rapport avec la connaissance. Enfin, il apparaît au passus XX lors de l'attaque d'*Unite* par l'Antéchrist et ses sbires. C'est uniquement lorsqu'il est *Kynde* que Dieu est en contact direct avec le narrateur<sup>207</sup>. Ces personnifications sont d'autant plus significatives que, nous le verrons, les thèmes de *truthe* et de *kynde* sont cruciaux dans le poème à tous les égards. Ils suggèrent que pour Langland, Dieu peut, sous certains aspects, être appréhendé de manière assez directe (et pas seulement par *Piers*).

La deuxième personne de la trinité, le Christ, est omniprésente et plus directement impliquée dans l'action du poème. L'élément le plus important nous paraît être la forte insistance sur l'humanité du Christ, en particulier dans les derniers passus. Cela correspond à une tendance fondamentale de l'évolution du christianisme, reconnue de longue date. Dans les derniers passus, la vie et la passion du Christ sont narrées à plusieurs reprises, avec chaque fois une emphase sur un thème un peu différent. Il est par ailleurs assimilé à plusieurs types sociaux, avant tout le roi, le chevalier et le pauvre. L'analyse lexicologique apporte quelques éléments de compréhension<sup>208</sup>. Le terme *Crist* est fréquent {144}, surtout à partir du passus X. Il y a des pics aux passus XV et XIX, mais les passus XVI à XVIII lui sont largement consacrés. Les associations principales des personnages sont *Conscience* [7], le lien étant très fort au passus XIX. *Conscience* y explique au narrateur les différents noms du Christ et lui

---

<sup>204</sup> Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiévale*, op. cit., p. 131.

<sup>205</sup> Comme l'a noté John Burrow, c'est aussi une manière de voiler la proximité de Dieu (*Langland's Fiction*, op. cit., p. 64).

<sup>206</sup> Simpson, *An Introduction*, op. cit., p. 26-27.

<sup>207</sup> L'identification entre *Kynde*, qui en un sens signifie Nature, et Dieu est apparemment originale, en tout cas dans la littérature (cf. H. White, *Nature and Salvation in Piers Plowman*, p. 60 et suiv.).

<sup>208</sup> Annexe 3, p. 906-909.

fait le dernier récit de sa vie et de sa passion dans le poème. Les autres catégories importantes sont *clerkes* [12], *Cristene* [9], *creature/s* [8], *Jewes* [5]. Outre l'influence de l'allitération, bien décelable, l'accent est mis sur les clercs, qui restent donc des intermédiaires importants, ainsi que sur les hommes, comme chrétiens, mais aussi comme créatures humaines, par opposition à l'aspect divin du Christ<sup>209</sup>. Les substantifs ont été classés en deux catégories. La première comprend les termes pour lesquels *Crist* est complément du nom ; les plus fréquents sont *love* [5], *curteisie* [4] et *name* [4]. *Curteisie* possède à la fois le sens de valeur chevaleresque (la courtoisie), et celui de miséricorde et de grâce (sens 4 du *Middle English Dictionary*). Il y a donc un jeu sur ce terme, puisque le Christ est souvent envisagé comme un chevalier, mais avec un dépassement, dans la mesure où il s'agit également de sa miséricorde. *Name* souligne l'importance accordée au nom et donc, d'une certaine manière à la connaissance : au passus XIX, l'explication du nom du Christ par *Conscience* conduit le narrateur à une meilleure compréhension. La seconde catégorie, celle des autres substantifs, comprend d'abord *cros* [10], qui nous ramène à la notion d'un Christ souffrant pour l'humanité, de même que *Calvarie* [4]. Le narrateur est d'ailleurs prêt à révéler la croix à la fin du passus XVIII (vers 427-34). Les autres termes importants sont *Cristendom* [8] et *clergie* [6], ce qui renvoie aux observations effectuées sur les catégories de personnages en les renforçant. Il y a également *hevene* [7]. Pour le reste, on constate une grande variété des termes. Lorsque le Christ est sujet, les verbes principaux sont *sayen* [5] et *conforten* [4] ; ils impliquent une proximité positive. Il y a également des verbes d'action (*comen* [3]) et d'autres qui mettent en valeur le salut, le don et l'aide. D'autres expriment l'enseignement, le conseil ou le commandement, c'est-à-dire différentes facettes de son pouvoir. Lorsque le Christ est complément d'objet, ce sont la communication et la connaissance qui dominent (*carpen* [6], *bikennen* [3], *kennen* [3], *knownen* [2]), mais aussi l'appel et la prière (*callen* [3], *cryen* [3]). Les qualificatifs insistent sur son aspect royal (*conquerour* [2], *kyng sone* [2]).

L'étude de *Jesus*, moins fréquent {64}, révèle un contraste assez fort. Le terme est employé avant tout dans un cadre historique. Il n'apparaît pratiquement que dans les derniers passus, surtout dans le passus XIX. Les associations essentielles sont *Judas* [6], *Pilat* [3] et surtout *Jewes* [16]. On retrouve l'importance de *name*, ainsi que de nombreux verbes d'action, et en particulier *justen* [4] (dans les passus XVIII et XIX, la passion est représentée comme une joute). La notion de trahison est également plus présente. L'utilisation des deux

---

209 *Creature* apparaît ici surtout dans son deuxième sens (voir le glossaire).

termes est explicitée par *Conscience* au passus XIX, ce qui montre une cohérence certaine de la part du poète : les deux noms sont complémentaires<sup>210</sup>.

Finalement, si de nombreux aspects de la personnalité du Christ apparaissent, il en est un qui est absent, celui d'une vision macabre du Christ. Ce dernier est certes associé à la croix, mais peu de termes portent sur ses souffrances. En revanche, l'accent est mis sur la connaissance et sur des notions positives comme l'amour.

Le premier récit de la vie et de la passion du Christ se situe aux vers 478-509 du passus V, au sein du discours que fait *Repentaunce* après la confession des péchés. Ce discours provoque le départ des pèlerins. Le lien avec le calendrier liturgique est crucial : la confession annuelle, requise avant la communion, prenait place à Pâques<sup>211</sup>. Dans ce passus, le lien entre l'état de pécheur et la venue du Christ, thème fondamental, est dramatisé.

Les autres récits se situent, dans les derniers passus, dans une perspective historique<sup>212</sup>. Dans chaque narration, l'emphase est un peu différente. Le premier de la séquence prend place au passus XVI, à la suite de l'allégorie complexe de l'arbre de la charité. Le contexte en est la lutte contre le Diable. Dans cette narration, le Christ est surtout envisagé comme un guérisseur :

And Piers the Plowman parceyved plener tyme,  
And lered hym lechecraft his lif for to save,  
That though he were wounded with his enemy,  
And dide hym assaie his surgenrie on hem that sike were,  
Til he was parfit praktisour, if any peril fille ;  
And soughte out the sike and synfulle bothe,  
And salvede sike and synfulle, bothe blynde and crokede,  
And commune wommen convertede to goode :  
*Non est sanis opus medicus set male habentibus.*  
Bothe meseles and mute, and in the menyson blody  
Ofte he heeled swiche, he ne held it for no maistrie,  
Save tho he leched Lazar, that hadde yleye in grave  
*Quatriduanus* quelt – quyk dide hym walke.

---

210 Burrow, *Langland's Fictions*, *op. cit.*, p. 66.

211 Sur l'importance du temps liturgique, cf. E. Palazzo, *Liturgie et Société au Moyen Âge*, Paris, 2000, p. 98 et suiv. Il nous semble que le poème illustre parfaitement le fait que "depuis les origines du christianisme, la commémoration des événements majeurs de la vie du Christ confère une structuration temporelle d'abord à la semaine, puis à l'année liturgique" (p. 98). Les références à la liturgie sont nombreuses dans les passus XVI-XIX, au point que le poème a parfois été considéré comme structuré par la liturgie (voir les critiques de R. Adams, "Langland and the Liturgy Revisited", *SP* 73, 1976, p. 281-2). Selon M. F. Vaughan, les références liturgiques ont leur cohérence : "The coherence of these allusions about the latter weeks of Lent points directly toward, on the one hand, the ritual re-enacting of the climax of salvation history and, on the other, identifying and calling attention to the moral condition of the Dreamer... the liturgical perspective upon history in these dreams specifically emphasizes the personal and moral significance of that history" ("The Liturgical Perspective of *Piers Plowman* B XVI-XIX", *SMRH* 3, 1980, p. 87-155, p. 88-9).

212 John Burrow, dans son chapitre "Fictions of History", a bien démontré le mécanisme par lequel Langland s'approprie la trame narrative de la Bible pour la réintégrer dans son poème (*Langland's Fictions*, *op. cit.*, p. 53-81).

Ac ar he made the maistrie, *mestus cepit esse*  
 And wepte water with hise eighen – ther seighen it manye.  
 Some that the sighte seighen seiden that tyme  
 That he was leche of lif, and lord of heigh hevene<sup>213</sup>.

*Piers* agit ici en tant que précepteur. Est-ce un moyen pour le poète de mettre l'accent sur l'apprentissage que doit faire Dieu de la nature humaine ? Cela semble cohérent avec les autres récits. Quoi qu'il en soit, ce passage exprime une humanité profonde ; l'importance donnée aux larmes du Christ, dans les quatre derniers vers, qui constituent en elles-mêmes un miracle, en est un signe fort<sup>214</sup>. Dans les passus suivants, le Christ est vu davantage comme un chevalier et un roi. Le récit du passus XVIII est structuré autour de l'image de la joute et du duel judiciaire entre le Christ et le Diable<sup>215</sup>. Mais lorsque le Christ apparaît, il est déguisé et porte les armes de *Piers* :

“This Jesus of his gentries wol juste in Piers armes,  
 In his helm and in his haubergeon – *humana natura*.  
 That Crist be noght biknowe here for *consummatus Deus*,  
 In Piers paltok the Plowman this prikiere shal ryde ;  
 For no dynt shal hym dere as *in deitate Patris*”<sup>216</sup>.

Là encore donc, il y a une insistance profonde sur l'humanité du Christ. Celle-ci est représentée comme son armure et son déguisement, mais c'est d'abord elle qui est reconnue. Il ressemble dans ce passage à un héros des romances<sup>217</sup> (d'où l'importance du terme *curtesie*, que nous avons notée), mais selon James Simpson, la signification va bien au-delà de la présentation d'un héros victorieux :

---

213 *Piers Plowman* B, XVI 103-118 : “Pierre le Laboureur comprit que le moment était proche et lui apprit l'art du médecin, afin qu'il puisse sauver sa vie et que, si son ennemi le blessait, il sache se guérir lui-même. Et il lui fit éprouver ses facultés de médecin sur des malades, jusqu'à ce qu'il soit un praticien hors pair, capable de traiter toutes les urgences. Il se mit alors en quête des malades et des pêcheurs de même, et soigna à la fois les malades et les pêcheurs, les aveugles et les estropiés ; et il convertit les femmes de mauvaise vie à la vertu : *Ce ne sont pas les biens portants qui ont besoin d'un médecin, mais ceux qui sont malades* (Matth 9 :12). Les lépreux, les muets, les gens affligés de coliques sanguinolentes – il les guérissait, encore et toujours. Il ne voyait là rien de miraculeux, excepté lorsqu'il guérit Lazare, qui gisait mort depuis quatre jours dans sa tombe, et qu'il le fit se lever et marcher, vivant. Mais, avant d'accomplir ce miracle, *mestus cepit esse*, et les larmes coulaient de ses yeux ; nombreux furent les présents qui le virent. Certains témoins de l'événement déclarèrent alors que Jésus était le Médecin de la Vie, et le Seigneur du Ciel”.

214 Cf. P. Nagy, *Le don des larmes au Moyen Age*, Paris, 2000. Sur les larmes, voir ci-dessus, chapitre 12, p. 467-468.

215 Voir ci-dessus, chapitre 6, p. 267-270.

216 *Piers Plowman* B, XVIII 22-26 : “Ce Jésus, dans sa grande noblesse, a l'intention de combattre sous les couleurs de Pierre, portant son casque et sa cotte de maille, son *humana natura*. Afin de ne pas être reconnu comme *consummatus Deus*, il enfourchera son destrier habillé de la simple veste du laboureur, Pierre. Mais aucun des coups qu'il recevra dans sa forme humaine ne pourra le blesser *in deitate Patris*”. Pour les implications sociales de ce passage, voir ci-dessus, chapitre 4, p. 130.

217 Le thème n'est pas nouveau, mais Langland en fait un usage original. Cf. R. A. Waldron, “Langland's Originality : The Christ-Knight and the Harrowing of Hell”, in Kratzmann G., Simpson J. éd., *Medieval English Religious and Ethical Literature: Essays in Honour of G.H. Russel*, Cambridge, 1986, p. 66-81.

“L’image du Christ-chevalier victorieux dans son déguisement de paysan, est utilisée par Langland pour signaler un nouvel ordre spirituel et une nouvelle hiérarchie de noblesse spirituelle”<sup>218</sup>.

Dans la confrontation entre le Diable et le Christ, modelée, nous l’avons vu, sur un duel judiciaire, le discours du Christ est celui d’un roi. Le contenu de ce discours est important pour appréhender la conception du salut présente dans le poème, comme nous le verrons sous peu.

Le récit du passus XIX enfin, raconté par *Conscience*, semble représenter une synthèse des narrations précédentes. Là encore, l’aspect liturgique est présent car lorsque le narrateur s’endort, il est en train d’assister à la messe et de se préparer pour la communion. Les premiers vers dramatisent plus encore l’humanité du Christ. Ce dernier est pratiquement identifié à *Piers* :

and sodeynly me mette  
That Piers the Plowman was peynted al blody,  
And com in with a cros bfore the comune peple,  
And right lik in alle lymes to Oure Lord Jesu.  
And thanne called I Conscience to kenne me the sothe :  
“Is this Jesus the justere, quod I, that Jewes dide to dethe ?  
Or it is Piers the Plowman ! Who peynted hym so rede ?”  
Quod Conscience, and kneled tho, “Thise arn Piers armes –  
Hise colours and his cote armure ; ac he that cometh so blody  
Is Crist with his cros, conquerour of Cristene”<sup>219</sup>.

Ces vers sont parmi les rares où le Christ est représenté dans sa souffrance : il est tout en sang. Mais *Conscience* explique ensuite comment le Christ est devenu un conquérant, en le présentant comme un jeune chevalier puis comme un roi, et à nouveau comme un guérisseur. En outre, les étapes de sa vie sont assimilées à la trilogie de *Dowel* qui réapparaît pour la dernière fois<sup>220</sup>. Le fait que le récit soit mis dans la bouche de *Conscience*, qui domine l’action des deux derniers passus, suggère une intériorisation profonde de cette appréhension du Christ<sup>221</sup>.

---

218 Simpson, *An Introduction*, op. cit., p. 212 : “... the image of the knightly Christ, victorious in his disguise as a peasant, is taken by Langland to signal a new spiritual order, and a new hierarchy of spiritual nobility”.

219 *Piers Plowman* B, XIX 5-14 : “Et soudainement, je rêvai de Pierre le Laboureur. Couvert de sang des pieds à la tête, il entra, portant une croix, et là, devant tout le monde, il ressemblait trait pour trait à notre Seigneur Jésus. Alors, j’appelai Conscience pour qu’il me dise la vérité. ‘Est-ce Jésus ? demandai-je, qui a combattu dans la joute et fut mis à mort par les Juifs ? Ou est-ce Pierre le Laboureur ? Qui l’a peint ainsi tout en rouge ?’ Conscience s’agenouilla et répondit : ‘Ce sont les armes de Pierre – ses couleurs et ses armoiries. Mais celui qui vient ainsi, tout couvert de sang, est le Christ avec sa croix, le conquérant des Chrétiens’”.

220 Voir ci-dessous, p. 548-552.

221 Sur *Conscience*, voir ci-dessous, chapitre 15, p. 586-590.



La mise en exergue de l'humanité du Christ n'est pas en soi d'une originalité insoutenable. C'est plutôt la manière dont Langland utilise cet élément et ce qu'il en fait qui est digne d'attention. En effet, par rapport à des tendances générales reconnues, certaines différences sont notables. D'une part, nous ne sommes pas en présence d'une vision réellement doloriste du Christ. Il apparaît plus souvent comme un vainqueur – un conquérant – que comme un être souffrant<sup>222</sup>. La soif de la connaissance qu'il manifeste renforce cette vision positive. Son précepteur est *Piers* et au passus XIX, *Conscience* met largement l'accent sur l'apprentissage de l'humanité du Christ<sup>223</sup>. D'autre part, même si le dernier récit du passus XIX s'inscrit dans le sacrement de l'eucharistie que le narrateur s'apprête à recevoir avant de s'endormir, il y a par ailleurs peu de référence à ce sacrement, pourtant objet d'une dévotion immense<sup>224</sup>. Le sacrement qui préoccupe réellement Langland est celui de la pénitence<sup>225</sup>. Il ne s'agit pas d'évoquer un quelconque détachement à l'égard du sacrement de l'eucharistie. Pour le poète cependant, l'intériorisation de la vie du Christ et sa signification priment peut-être sur le 'spectacle' de l'eucharistie<sup>226</sup>. La notion de *kynde knowynge*, de connaissance intime du Christ, semble prendre d'autres voies<sup>227</sup>.

Le Saint Esprit apparaît au sein de nombreux passages qui tentent d'appréhender le concept de la Trinité, très complexe. Là encore, il y a une véritable tentative d'appréhension du divin et une volonté de connaissance intime. Au passus X, *Clergie* tente d'en donner une définition, tout en insistant sur ses limites :

“It is a commune lyf, quod Clergie, on Holy Chirche to bileve,  
With alle the articles of the feith that falleth to be knowe :  
And that is to bileve lelly, bothe lered and lewed,  
On the grete God that gynnyng hadde nevere,

---

222 A. Vauchez, “Les voies du salut”, *op.cit.*, p. 414-15. Voir aussi D. Aers et L. Staley, *The Powers of the Holy. Religion, Politics and Gender in Late Medieval English Culture*, Pennsylvania, 1996. Selon David Aers, cette conception du Christ par Langland le rapproche davantage des Lollards et l'éloigne des présentations plus orthodoxes (p. 58-76).

223 Burrow, *Langland's Fictions*, *op. cit.*, p. 74.

224 Les deux autres passages importants sur l'eucharistie se situent au passus XII dans le discours d'Imaginatif (vers 85-91) et au passus XIX lorsqu'il est dit que *Piers* est habilité à célébrer le sacrement (vers 384-93). Parmi une littérature abondante, voir par exemple l'étude de Miri Rubin, *Corpus Christi : the Eucharist in late medieval culture*, Cambridge, 1991.

225 Il est notable que le passage du passus XIX, évoquant le pouvoir que *Piers* reçoit de célébrer ce sacrement, est lié au thème de la restitution, partie intégrante du sacrement de pénitence.

226 En cela, il est très loin d'une Margery Kempe qui tombe en pamoison chaque fois qu'elle assiste à la célébration du sacrement, même s'ils se retrouvent par ailleurs sur certains points (*The Book of Margery Kempe*, éd. L. Staley, Kalamazoo, 1996. Il existe deux traductions en français : *Le Livre : une mystique anglaise au temps de l'hérésie lollarde*, Margery Kempe, trad. D. Vidal, Montbonnot, 1987 et *Le Livre de Margery Kempe, Une aventurière de la foi au Moyen Age*, trad. L. Magdinier, Paris, 1989).

227 Sur l'approche de cette notion, je ne suis pas tout à fait d'accord avec Briton Harwood qui, dans son ouvrage *Piers Plowman and the Problem of Belief* (Londres, 1992), veut démontrer que Langland s'interroge sur sa croyance dans le Christ.

And on the soothfast Sone that saved mankynde  
 Fro the dedly deeth and the develes power  
 Thorough the help of the Holy Goost, the which goost is of bothe  
 Thre propre persones, ac noght in plurel nombre,  
 For al is but oon God and ech is God hymselfe :  
*Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus Sanctus* –  
 God the Fader, God the Sone, God Holy Goost of bothe,  
 Maker of mankynde and of animales bothe.  
 Austyn the olde herof made bokes,  
 And hymself ordeyned to sadde us in bileve.  
 Who was his auctour ? Alle the foure Evaungelistes ;  
 And Crist cleped hymself so, the same bereth witnesse :  
*Ego in patre et pater in me est ; et qui videt me videt et patrem meum.*  
 Alle the clerkes under Crist ne koude this assoille,  
 But thus it bilongeth to bileve to lewed that willen dowel”228.

Cette définition prend place au sein de celle de *Dowel*. Il constitue un résumé des articles de la foi (en n'en gardant que les éléments principaux)<sup>229</sup>, mais le commentaire en est intéressant. La référence au *De Trinitate* d'Augustin est peu surprenante, mais l'insistance sur l'origine de son œuvre, les évangélistes, rappelle que pour Langland, la Bible est la source nécessaire. En outre, son insistance sur le mystère de la Trinité, impénétrable même pour les clercs, souligne les difficultés d'appréhension du concept.

Aux passus XVI et XVII prennent place plusieurs explications de la Trinité. Ces dernières sont insérées dans un système d'images élaborées, afin d'instruire et de comprendre ce concept difficile. Cela constitue une tentative de rapprochement d'autant plus intéressante que la plupart de ces images, au moins celles du passus XVII, sont apparemment originales<sup>230</sup>. Au passus XVI, la Trinité est explicitée à deux reprises. La première est l'allégorie de l'arbre de charité, particulièrement complexe et qui a fait couler beaucoup

---

228 *Piers Plowman* B, X 230-46 : “C'est le mode de vie commun à tous, dit Savoir, que de croire en la Sainte Église et en tous les articles essentiels de la foi : en d'autres termes, de croire fidèlement, que l'on soit instruit ou ignorant, en Dieu Tout-puissant, qui existe de toute éternité, et en son vrai Fils qui a sauvé l'humanité de la mort destructrice et du pouvoir du Démon, avec l'aide du Saint Esprit, l'esprit qui procède d'eux deux. Ceux-là sont trois personnes distinctes et individuelles, car toutes ne font qu'un seul Dieu, mais chacune est Dieu elle-même : *Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus Sanctus* – Dieu le Père, Dieu le Fils, Dieu le Saint Esprit procédant des deux. Il est celui qui a créé l'homme et aussi les autres créatures vivantes. Il y a longtemps, St Augustin a écrit sur la Trinité, et a mis tous ses efforts à consolider notre foi. Mais de quelles autorités s'inspire-t-il ? Les Évangélistes – tous les quatre. Le Christ lui-même, comme les mêmes autorités l'attestent, a invoqué son caractère divin : *Je suis dans le Père et le Père est en moi* (Jn 14 :10) ; *et celui qui me voit, voit aussi mon Père* (Jn 14 :9). Tous les clercs du monde n'ont jamais pu expliquer cela complètement ; mais c'est ce que doivent croire les simples et les ignorants si leur désir est de bien faire”.

229 Voir ci-dessus, chapitre 11, p. 408.

230 Pour l'heure, aucune source n'a été identifiée.

d'encre<sup>231</sup>. À la fin de ce même passus, aux vers 181-224, Abraham-Feith y revient longuement et la présente en termes de pouvoir :

“So thre bilongeth for a lord that lordshipe cleymeth :  
Might, and a mene his owene myghte to knowe,  
Of hymself and of his servaunt, and what suffreth hem bothe”<sup>232</sup>.

Il met ainsi l'accent sur la puissance complémentaire des trois personnes. Mais tout le passus insiste sur la connexion entre le Saint Esprit et la libre volonté<sup>233</sup> :

“And thanne fondeth the fend my fruyt to destruye  
With alle the wiles that he kan, and waggeth the roote,  
And casteth up to the crop unkynde neighebores,  
Bakbiteris brewecheste, brawleris and chideris,  
And leith a laddre therto – of lesynges are the ronges  
And feccheth away my floures somtyme bifore bothe myne eighen.  
Ac *Liberum Arbitrium* letteth hym som tyme,  
That is lieutenaunt to loken it wel, bi leve of myselve:  
*Videatis qui peccat in Spiritum Sanctum numquam remittetur...*  
*Hoc est idem qui peccat per liberum arbitrium non repugnat*”<sup>234</sup>.

La volonté était associée au Saint-Esprit depuis saint Augustin. C'est un des facteurs d'explication de l'importance du Saint-Esprit dans le poème, dans la mesure où Langland insiste sur ce concept par le biais du narrateur.

Au passus XVII, c'est le personnage du Samaritain<sup>235</sup> qui explique la trinité à *Will*, sous formes d'images apparemment originales. Aux vers 151-167, il utilise l'image de la main et aux vers 205-253 l'image de la torche<sup>236</sup>. Là encore, le poète accentue la personne du Saint Esprit :

---

231 Voir notamment D. Aers, *Piers Plowman and Christian Allegory*, Londres, 1975, p. 79 et suiv. ; P. Dronke, *Arbor Caritatis*, “*Arbor Caritatis*”, dans P. L. Heyworth éd., *Medieval Studies for J. A. W. Bennett*, Oxford, 1981, p. 207-53. Voir ci-dessus, chapitre 8, p. 322-327.

232 *Piers Plowman* B, XVI 191-93 : “De la même façon, il convient qu'un seigneur revendiquant l'autorité possède trois choses : le pouvoir, les moyens d'exprimer, de mettre en œuvre, ce pouvoir – par lui-même et par celui qui le sert – et aussi quelque chose qui les soutienne l'un et l'autre”.

233 Mais celui-ci identifie la volonté au Saint Esprit (*De Trinitate*, XV, xxi 41).

234 *Piers Plowman* B, XVI 40-47a : “C'est à ce moment-là que le Diable essaie de détruire mes fruits avec tous les stratagèmes qu'il possède. Il tire sur les racines, et il jette sur les plus hautes branches des projectiles – mauvais voisins, calomniateurs belliqueux, bagarreurs et chameilleurs. Contre le tronc de l'arbre, il place une échelle dont les barreaux sont faits de mensonge ; et il s'empare de mes fleurs, parfois devant mes propres yeux. Quelquefois, pourtant, il en est empêché par *Liberum Arbitrium*, que j'ai moi-même désigné comme mon adjoint à la garde de l'arbre : *Vous pouvez voir celui qui pèche contre le Saint Esprit ne sera pas pardonné* (Matth 12 :32) ; *ce qui revient à dire, celui qui pèche par sa libre volonté ne résiste pas* (cf. Heb 12 :4)”.

235 Dans le passus XVII, Langland reprend et transforme la parabole du bon Samaritain (Lc 10 : 29-37). Ce dernier apparaît parfois identifié au Christ, mais il forme surtout, selon John Burrow, la troisième partie de la triade Foi/Espoir/Charité, les deux premières étant identifiées respectivement à Abraham et Moïse (Burrow, *Langland's Fictions*, op. cit., p. 64-6). Il a cependant un rôle d'explication fondamental.

236 La main était un symbole extrêmement important. J. C. Schmitt note que “Le Christianisme, religion du verbe et de la prédication, a tout de suite été sensible à la valeur symbolique de la main comme à ses fonctions de communication” (*La raison des gestes*, op. cit., p. 63). Sur la métaphore de la main chez Langland, voir F. M. Biggs, “For

Thus are thei alle but oon, as it an hand weere,  
 And thre sondry sightes in oon shewynge.  
 The pawme for he put forth fynGRES and the fust bothe,  
 Right so, redily, reson it shewith,  
 How he that is Holy Goost Sire and Sone preveth...

The pawme is pureliche the hand, hath power by hymselfe  
 Otherwise than the writhen fust, or werkmanshipe of fynGRES;  
 For the pawme hath power to putte out the joyntes  
 And to unfolde the fust, for hym it bilongeth,  
 And receyve that the fynGRES recheth and refuse bothe  
 Whan he feleth the fust and the fynGRES wille.  
 'So is the Holy Goost God, neither gretter ne lasse  
 Than is the Sire or the Sone, and in the same myghte,  
 And alle are thei but o God, as is myn hand and my fynGRES,  
 Unfolden or folden, my fust and my pawme  
 Al is but an hand, howso I turne it<sup>237</sup>.

Selon Frederick Biggs, Langland construit cette métaphore originale, d'une part pour insister sur le Saint-Esprit et ses liens avec l'amour, d'autre part, plus généralement, pour indiquer la simultanéité de la présence et de l'absence de Dieu<sup>238</sup>. Ces discussions sont reliées, comme les précédentes, à l'explication de la notion de péché ; le Samaritain fait un lien fondamental entre le repentir, la grâce et la miséricorde (vers 283 et suivants), comme cela était déjà mis en scène dans le passus V.

\*\*\*\*\*

Il semble donc que Langland a une vision positive de son appréhension de Dieu, dans le sens où il peut être opposé à une vision négative<sup>239</sup> développée par certains mystiques, mais aussi, de manière différente, par Ockham. Mais la démarche est semblable : il y a une volonté

---

God is after an Hand : *Piers Plowman* B. 17. 138-205", *YLS* 5, 1991, p. 17-30. Il note que le Saint-Esprit a parfois été envisagé comme le doigt de Dieu, par exemple par Ambroise (*De Spiritu Sancto* 3. 3. 11-12) ou par Alain de Lille (*Distinctiones*, PL 210 : 768-9). Mais Langland utilise la métaphore de manière très différente.

<sup>237</sup> *Piers Plowman* B, XVII 151-7 et 175-85 : "De la sorte, tous trois ne font qu'un, comme c'est le cas avec la main, trois aspects distincts en une seule représentation. La paume, puisqu'elle peut à la fois étendre les doigts et se fermer en poing montre bien – cela semble évident – comment celui que nous appelons le Saint Esprit exprime la réalité du Père et du Fils. (...) La paume, également, est la main dans son essence, car elle a par elle-même un pouvoir distinct de celui du poing serré ou de l'activité des doigts. Car ce qui appartient en propre à la paume est le pouvoir d'étendre les phalanges, d'ouvrir le poing et de prendre – ou de refuser – ce dont les doigts se saisissent, lorsqu'elle sent ce que veulent le poing et les doigts. Le Saint Esprit, donc, est Dieu, ni plus ni moins grand que le Père ou le Fils, et de pouvoir égal et tous sont un seul Dieu, un comme ma main est une unité – mes doigts tendus ou pliés, mon poing, et ma paume – tous sont une seule main, quelque forme que je lui donne."

<sup>238</sup> Biggs, "For God is After an Hand", *op. cit.*, p. 28 : "As finger and palm, God too works in the world, but as fist he remains apart from it, complete unto himself. If Langland did indeed modify traditional material to arrive at this metaphor, he may well have been pleased with its duality, a duality that stresses what he believes is the right answer – do good by loving God and neighbor – but that leaves open something more to strive for".

<sup>239</sup> Dans le sens logique renvoyant à l'impossibilité de connaître Dieu autrement que par des détours.

d'intériorisation très forte<sup>240</sup>. Cette vision passe d'abord par l'accent qui est mis sur l'amour. Nous avons noté que ce dernier était fréquemment associé aux termes signifiant Dieu, mais cela est encore plus visible en sens inverse. L'étude lexicologique de *love* et de *lovyen* montre que c'est d'abord l'amour de Dieu et pour Dieu qui est mis en exergue<sup>241</sup>. Le substantif est fréquent {108}, ainsi que le verbe {92}. La distribution de *love* est assez régulière, avec des pointes aux passus I (discours d'*Holy Chirche*), XI (discours de Trajan), XIII (discours de *Patience*) et XVIII (triomphe du Christ sur le diable). Les associations principales sont *Lord* [19], *God* [8], *Crist* [4]. Toutes les catégories sociales sont concernées, mais c'est l'idée de généralisation qui domine (*man* [4], *men* [2]). On notera tout de même la fréquence des associations à *Mede* [6], qui rappelle la polysémie des sens de *love*, et l'ambiguïté qui en découle éventuellement. Parmi les substantifs, les liens forts sont nombreux. Le plus important – et de loin – est la loi (*lawe/s* [15]), phénomène déjà remarqué lors de l'étude de ce terme<sup>242</sup>. Viennent ensuite *lif* [6], *hevene* [6], *leaute* [6]. Pour le reste, le vocabulaire est assez varié : plusieurs concepts importants apparaissent, tels que *truthe* [4], *grace* [3], *hope* [3], *bileve* [2], mais aussi des termes de la connaissance (*science/s* [4], *lettre/s* [3]). Dans l'ensemble, les termes sont positifs, même si quelques-uns d'entre eux portent sur la richesse et montrent ainsi la possibilité d'un amour dénaturé. Les qualificatifs insistent sur la sincérité de l'amour, avec *lele* [4] et *kynde* [3]. Pour les verbes, l'élément dominant semble être la notion qui consiste à mener sa vie pour l'amour (*lyven for* [5], *leven for* [2]). L'étude du verbe *lovyen* révèle des tendances similaires et dans certains cas les renforcent. La distribution est un peu différente. Si l'on retrouve l'importance du passus XI, les autres passus importants sont les passus X (pour la sphère humaine, le mariage) et XVII (pour la sphère divine). L'amour de Dieu (dans les deux sens) est toujours fondamental (*Lord* est 4 fois sujet, 8 fois complément d'objet et 9 fois rapproché). L'insistance sur *lawe* [6] est moins grande. Les verbes les plus associés sont *bileven* [9] et *lenen* [8], dont le sens principal est donner. La sincérité est marquée par l'adverbe *leelly* [11]. Là encore, tous les humains sont concernés et l'on retrouve le précepte christique d'aimer son prochain et son ennemi. L'analyse de l'environnement thématique confirme l'étude des associations, en mettant plus encore en exergue la sincérité de l'amour (*lele* et *lelly* ont un écart-type supérieur à 5) et son enseignement. L'argent (*silver*) apparaît également davantage.

240 Chiffolleau, "La religion flamboyante", *op. cit.*, p. 172-6. Voir aussi A. Boureau, "Foi", *DROM*, p. 422-34.

241 Annexe 3, p. 910-914.

242 Voir ci-dessus, chapitre 6, p. 259-260.

De fait, hors de l'amour, point de salut. Cela apparaît dès le début du poème, car c'est un des thèmes majeurs du sermon d'*Holy Chirche* au passus I :

For Truthe telleth that love is triacle of hevene :  
May no synne be on hym seene that that spice useth.  
And alle his werkes he wroughte with love as hym liste,  
And lered it Moyses for the leveste thyng and moost lik to hevene,  
And also the plante of pees, moost precious of vertues :  
For hevene myghte nat holden it, so was it hevy of hymself,  
Til it hadde of the erthe eten his fille.  
And whan it hadde of this fold flessch and blood taken,  
Was nevere leef upon lynde lighter therafter,  
And portatif and persaunt as the point of a nedle,  
That myghte noon armure it lette ne none heighe walles  
Forthi is love ledere of the Lordes folk of hevene,  
And a meene, as the mair is, inmyddes the kyng and the commune ;  
Right so is love a ledere and the lawe shapeth :  
Upon man for hise mysdedes the mercymment he taxeth.  
And for to knowen it kyndely – it comseth by myght,  
And in the herte, there is the heed and the heighe welle.  
For in kynde knowynge in herte ther comseth a myght –  
And that falleth to the Fader that formed us alle,  
Loked on us with love and leet his sone dye  
Mekely for oure mysdedes, to amenden us alle<sup>243</sup>.

Dans ce passage, l'incarnation est identifiée à un acte d'amour, ce qui constitue un des enseignements majeurs des Évangiles et le Christ lui-même est identifié à l'amour de Dieu. Ce dernier est défini à la fois comme un guide et comme un intermédiaire et c'est lui qui détermine la loi<sup>244</sup>. Enfin, il est défini comme la connaissance instinctive de Dieu dans le cœur humain. Tous ces thèmes sont constamment déclinés dans la suite du poème. Le deuxième grand discours sur l'amour se situe au passus XI, dans le contexte du salut car c'est le païen Trajan qui le délivre. Le discours est ici profondément évangélique :

“For Seint Johan seide it, and sothe arn hise wordes :

---

<sup>243</sup> *Piers Plowman* B, I 148-68 : “Vois-tu, Vérité nous dit que l'amour est la céleste panacée : aucun péché n'est visible en celui qui compte sur cette épice rare. Vérité a réalisé chaque acte par pur amour – c'était sa volonté. Il a appris à Moïse que l'amour était la chose la plus précieuse sur terre, et la plus céleste – la plante de la paix – la plus précieuse de toutes les vertus. Le Ciel ne pouvait pas retenir l'amour tant celui-ci devenait lourd - au point que, finalement, il mangea son content de la terre. Et quand il emprunta un corps terrestre de chair et de sang, la feuille du tilleul n'aurait pu être plus légère, l'aiguille plus délicatement équilibrée et pénétrante – si bien que rien ne peut lui barrer le chemin, ni armure ni rempart élevé. Voilà pourquoi l'amour est le premier guide du peuple céleste de Dieu ; et l'amour est également un intermédiaire, comme un maire entre le roi et le commun des mortels. Oui, dans cette voie, l'amour est un guide et détermine la loi, imposant des punitions aux humains qui font le mal. Tu veux une compréhension directe de ce que c'est ? Il prend son origine dans le pouvoir de Dieu, et sa source ultime, le lieu d'où il jaillit du plus profond, est à l'intérieur du cœur humain. De cette compréhension instinctive, au fond du cœur, naît un pouvoir. Ceci est du ressort particulier de Dieu le Père, qui nous a tous créés, nous a tous regardés avec amour, et envoya son propre fils pour mourir humblement pour nos péchés, afin de tous nous racheter”.

<sup>244</sup> Sur cette question, voir l'article de M. Clanchy, “Law and Love in the Middle Ages”, dans *Disputes and Settlements : Law and Human Relations in the West*, éd. J. Bossy, Cambridge, 1983.

*Qui non diligit manet in morte.*

Whoso loveth noght, leve me, he lyveth in deeth deyinge ;  
And that alle manere men, enemyes and frendes,  
Love hir eyther oother, and lene hem as hemselfe.  
Whoso leneth noght, he loveth noght, Oure Lord woot the sothe  
And comaundeth ech creature to conformen hym to lovye  
His neighebour as hymselfe and hise enemyes after”245.

Cette place de l’amour est confirmée par *Kynde* lui-même à l’extrême fin du poème, et c’est ce qui permet au narrateur de rentrer dans *Unite* :

“Counseille me, Kynde, quod I, what craft be best to lerne ?”

“Lerne to love, quod Kynde, and leef alle othere”246.

Ainsi, si Dieu peut apparaître sous les traits de la justice lorsqu’il est *truthe*, les analyses montrent qu’il est peut-être avant tout un Dieu d’amour. Cette opposition ne doit pas être poussée à l’extrême, comme le suggère l’association fondamentale entre l’amour et la loi (et donc la justice). Il s’agit plus de la nécessité d’une harmonisation entre les deux concepts.

Dans ce contexte, il faut s’interroger sur la perception de la grâce et de la miséricorde divines. La distribution de *grace* {102} est très inégale247. Les fréquences les plus importantes se situent aux passus V et XVII à XIX, surtout dans ce dernier {25} qui met en scène la personnification de *Grace*. Les associations font apparaître que c’est avant tout un attribut divin, comme l’environnement thématique de *God* l’avait déjà laissé percevoir. La grâce du roi apparaît peu (*kyng* [3]), même si cette faible association est en partie une illusion248. Les catégories de personnages sont variées, mais finalement peu nombreuses au regard de la fréquence du terme. Les associations principales de substantifs sont *mercy* [7], *wille* [4], *love* [3], *Dowel* [3]. Dans l’ensemble, elles sont très positives, mais la notion de tromperie et de culpabilité apparaît tout de même de manière non négligeable (*gile* [5], *gilt* [3], *meschief* [2]). Ces associations sont liées au débat du passus XVIII entre le Diable et le Christ, où ce dernier oppose la ruse diabolique à la grâce divine. L’étude des verbes fait apparaître l’importance de la notion de don et d’obtention : *gyven* [17 au total], *graunten* [7], *geten* [6] et *haven* [4]. La notion de prière est également importante avec les verbes *asken* [3],

---

245 *Piers Plowman* B, XI 175-81 : “Saint Jean l’a dit et ses mots sont la vérité : *Celui qui aime ne reste pas dans la mort* (1 Jn 3 :14). Celui qui n’aime pas, croyez-moi, est spirituellement mort ! Jean dit aussi que nous devrions aimer tout le monde, les amis et les ennemis de même, et être aussi généreux envers les autres qu’ils le sont envers eux-mêmes. Quelqu’un qui ne donne pas, n’aime pas. Notre Seigneur, qui détient la vérité, commande à chaque créature de faire de son mieux pour aimer d’abord son prochain, ensuite ses ennemis, comme lui-même”.

246 *Piers Plowman* B, XX 207-8 : “Conseille-moi, Nature, demandai-je, quel est l’art qu’il vaut mieux apprendre ?” ‘Apprends à aimer, répondit Nature, et oublie le reste”.

247 Annexe 3, p. 914-916.

248 Voir ci-dessus, chapitre 5, p. 217-218.

*bidden of* [3], *cryen of* [3] ou encore *bisechen* [2]. L'étude de l'environnement thématique confirme ces éléments, en mettant davantage en exergue la relation avec *Piers* et la notion de bonté. Nous sommes donc face à une vision orthodoxe, puisque la grâce est un don de Dieu en général, et du Saint Esprit en particulier.

L'épisode principal de la mise en scène de la grâce, situé dans le passus XIX, peut permettre d'affiner cette perception. Le poète, après le dernier récit de la passion du Christ, reconstruit la descente du Saint Esprit sur les apôtres lors de la Pentecôte<sup>249</sup>. C'est encore *Conscience* qui en explique la signification au narrateur. Puis *Grace* distribue ses dons, dont nous avons vu leur implication au sein de la réorganisation de la société humaine<sup>250</sup> ; il aide *Piers* à construire la maison d'*Unite*, en insistant sur le rôle du Christ. L'épisode est inspiré de 1 Corinthiens 12-14, mais les dons sont beaucoup plus élaborés. En outre, *Grace* distribue les vertus cardinales, et non les vertus théologiques comme c'est le cas dans Paul. Ce remplacement n'est pas aisément explicable. Ce pourrait être parce que les vertus théologiques constituent la substance du passus, la construction même d'*Unite*, tandis que les vertus cardinales sont davantage envisagées par Langland dans le cadre du fonctionnement de la forteresse, mais nous restons ici dans l'incertitude. *Grace* a donc un rôle fondamental dans la réforme de l'Église, préparée par le discours du Christ au passus XVIII. Mais ce rôle, mis en exergue dans l'étude de la notion de *mercy*, est surtout envisagé en rapport avec les actions humaines.

*Mercy* {86}<sup>251</sup> a, de même que *grace*, une distribution irrégulière. Le terme apparaît davantage dans la première vision, ainsi qu'au passus V et dans les derniers passus, avec un accent sur le passus XVIII où le concept est personnifié dans le cadre du débat des quatre filles de Dieu. Les associations montrent que les différentes personnes divines sont toujours très présentes (*God* [16], *Crist* [7], *Lord* [4], *Holy Goost* [2]). Il faut également noter la présence de *Mede* [5], ce qui renvoie à la discussion du passus III entre les différentes sortes de *mede* (nous y reviendrons). En ce qui concerne les substantifs, *mysdedes* [7] est important, peut-être parce qu'il est plus pertinent que *synne* pour l'allitération. Mais c'est peut-être aussi parce que dans la première vision, le terme a une dimension juridique importante<sup>252</sup>. Beaucoup de substantifs associés ont des connotations positives, vertueuses, tels que *grace*,

---

<sup>249</sup> D'après Actes 2 :1-4.

<sup>250</sup> Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 167-170.

<sup>251</sup> Annexe 3, p. 916-917.

<sup>252</sup> Sur la distinction entre la grâce et la miséricorde, voir C. Gauvard, *De Grace especial. Crime, Etat et Société en France à la fin du Moyen Age*, 2 vol., Paris, 1991, vol. 2, p. 904-920.



*mekenesse* [4] ou *forgifnesse* [3]. Enfin, les paroles (*word/es* [3], *mouth* [2], *tonge* [2]) et les actes (*werkes* [3]) sont bien mis en valeur. Le principal verbe associé, lorsque *mercy* est sujet est *amenden* [3] qui apparaît bien mieux dans l'environnement thématique. Lorsque le terme est complément d'objet, ce sont les verbes concernant le don et l'obtention qui dominent, de même que pour *grace* : *haven* [8], *bisechen* [5], *graunten* [3]. La notion de prière et de demande est très forte (*cryen* [5], *asken* [3]). Finalement, le terme semble avoir ici une connotation assez concrète et pourrait fonctionner comme une mise en œuvre de la grâce.

Le thème de la miséricorde est développé notamment aux passus V, XVII et XVIII. Dans le premier cas, il est intégré au discours de *Repentaunce* :

“And al that Marc hath ymaad, Mathew, Johan and Lucas  
Of Thyne doughtiest dedes was doon in oure armes :  
*Verbum caro factum est et habitavit in nobis.*  
And by so muche it semeth the sikerer we mowe  
Bidde and biseche, if it be Thi wille  
That art oure fader and oure brother – be merciabile to us,  
And have ruthe on thise ribaudes that repenten hem soore  
That evere thei wrathed Thee in this world, in word, thought or dede”<sup>253</sup>.

Le cadre est ici celui de la prière classique face au sacrement de pénitence. Au passus XVII cependant, le lien entre la grâce et la miséricorde apparaît plus fortement :

“So grace of the Holy Goost the greet myght of the Trinite  
Melteth to mercy – to merciabile and to noon othere”<sup>254</sup>.

Ces vers semblent introduire l'épisode du passus XVIII où *Mercy* est personnifiée dans le cadre d'une discussion entre les quatre filles de Dieu. Ce thème issu du psaume 85 (84) était très courant<sup>255</sup>. Les discussions se font par paires : *Mercy* et *Truthe*, *Pees* et *Rightwisnesse*. C'est *Mercy* qui explique à *Truthe* ce qui se passe, c'est-à-dire l'arrivée du Christ, et c'est elle qui lui explique ce qu'est la grâce :

Thanne Mercy ful myldely mouthed thise wordes :  
“Thorugh experience, quod heo, I hope thei shul be saved  
For venym fordooth venym – and that I preve by reson.  
For of alle venymes foulest is the scorpion ;  
May no medicyne amende the place ther he styngeth,  
Til he be deed and do therto – the yvel he destruyeth,

253 *Piers Plowman* B, V 500-6 : “Et tout ce que Marc, Matthieu, Luc et Jean rapportent de Toi, c'est ce que tu as accompli quand Tu portais nos armoiries : *Et le verbe se fit chair et habita parmi nous* (Jn 1 :14). Et c'est pourquoi nous sentons plus d'assurance quand nous t'adressons nos prières, car tu es notre Père et notre frère, et te supplions de faire descendre sur nous Ta miséricorde, si telle est Ta volonté. Aie pitié de tous ces pécheurs notoires qui se repentent sincèrement de t'avoir courroucé en ce monde, en paroles, en pensées, ou en actions”.

254 *Piers Plowman* B, XVII 232-3 : “Ainsi, la grâce du Saint Esprit dissout en miséricorde le pouvoir formidable de la Trinité - mais pour ceux-là seuls qui sont eux-mêmes miséricordieux”.

255 Cf. G. R. Owst, *Literature and Pulpit*, op. cit., p. 90 et suiv. La discussion de Langland est très élaborée, et beaucoup de commentateurs ont noté l'influence probable du *Chateau d'Amour* de Robert Grosseteste.

The firste venymouste, thorough vertu of hymselfe.  
 So shal this deeth fordo – I dar my lif legge –  
 Al that deeth dide first thorough the develes entisyng ;  
 And right as thorough gilours gile bigiled was man,  
 So shal grace that al bigan make a good ende  
 And bigile the gilour – and that is good sleighte :  
*Ars ut artem falleret*”256.

Là encore, le parallèle entre grâce et miséricorde apparaît comme fondamental, et il est confirmé par le discours du Christ dans la suite du passus, sur lequel nous reviendrons.

\*\*\*\*\*

L’aspect principal de la relation à Dieu apparaît ainsi fondé sur l’amour, la grâce et la miséricorde, ce qui n’exclut pas une interrogation sur la justice divine. C’est une vision fondamentalement positive et évangélique et Dieu n’apparaît pas si lointain que cela. En cela, Langland pourrait être rapproché du courant qui se traduit par une recherche d’un accès plus direct au divin, qui prône la ‘sainte simplicité’ et est représenté en France par exemple par Gerson<sup>257</sup>. En revanche, un élément frappant est la faiblesse de l’intercession de la Vierge, qui n’apparaît que dans les narrations sur la vie du Christ. De même, les saints sont peu fréquents, si ce n’est dans le cadre d’exemples. Étant donné l’importance du culte de ces intercesseurs<sup>258</sup>, cela nous paraît confirmer cette intériorisation de la vision, déjà notée. Dans ce domaine, Langland peut être rapproché des Lollards. Nous avons vu au chapitre onze que l’auteur du *Crede* ne mentionne pas l’intercession des saints dans son *credo*<sup>259</sup>.

#### LES MODALITES DU SALUT.

C’est dans ce contexte qu’il faut envisager les questions portant sur l’accès au salut proprement dit. La prédestination constitue l’anxiété cruciale de *Will* aux passus X et XI<sup>260</sup>. À la fin du passus X, après les discours des différentes figures psychologiques ou institutionnelles, *Will* se rebelle et propose une vision extrême de la prédestination :

---

256 *Piers Plowman* B, XVIII 150-61 : “Miséricorde prononça sa réponse en paroles pleines de tact. L’expérience, dit-elle, me permet d’espérer qu’ils seront sauvés. Je vais te le démontrer : tu sais que le venin détruit le venin et que, de tous les poisons, le plus dangereux est celui du scorpion. Aucun antidote n’existe à sa morsure, excepté de prendre un scorpion mort et de l’appliquer sur la blessure ; alors, le pouvoir inhérent à la créature détruit l’effet mortel du venin du premier. Eh bien, je suis prête à parier ma vie là-dessus : de la même façon, cette mort détruira tout ce que Mort a accompli auparavant au moyen de la tentation du Diable. Et, de même que l’homme a été égaré par la ruse d’un fourbe, de même Grâce, par qui tout a commencé, fera de cette fin une fin heureuse, en trompant le fourbe – une belle et bonne perfidie : *Une ruse par laquelle piéger la ruse*”.

257 Chiffolleau, “La religion flamboyante”, *op. cit.*, p. 176-80.

258 Vauchez, “Les voies du salut”, *op. cit.*, p. 432-4.

259 Voir ci-dessus, chapitre 11, p. 411.

260 Voir citation ci-dessus.

“This is a long lesson, quod I, and litel am I the wiser !  
 Where Dowel is or Dobet derkliche ye shewen.  
 Manye tales ye tellen that Theologie lerneth,  
 And that I man maad was, and my name yentred  
 In the legende of lif longe er I were,  
 Or ellis unwriten for som wikkednesse, as Holy Writ witnesseth :  
*Nemo ascendit ad celum nisi qui de celo descendit*”261.

Ce passage constitue un paroxysme en la matière, ancré dans les problèmes soulevés par le concept de connaissance, mais il s’inscrit dans une vision qui met en scène différentes positions parmi lesquelles il est au premier abord difficile de trancher. Alastair Minnis a d’ailleurs rappelé que l’on était dans le contexte d’un débat universitaire<sup>262</sup>. C’est peut-être davantage en ce sens que ces épisodes reflètent la diffusion des débats théologiques. La question est, en fait, plus ou moins résolue au passus suivant avec la dramatisation de la vie de pécheur du narrateur et l’épisode de Trajan :

“I Troianus, a trewe knyght, take witnesse at a pope  
 How I was ded and dampned to dwelkn in pyne  
 For an uncristene creature ; clerkes wite the sothe  
 That al the clergie under ne myghte me cracche fro helle  
 But oonliche love and leautee and my laweful domes.  
 Gregorie wiste this wel, and wilned to my soule  
 Savacion for soothnesse that he seigh in my werkes.  
 And after that he wepte and wilned me were graunted grace,  
 Withouten any bede bidding his boone was underfongen,  
 And I saved, as ye may see withouten syngyng of masses,  
 By love and by lernyng of my lyvyng in truthe,  
 Broughte me fro bitter peyne ther no bidding myghte”263.

Sur la nature du sauvetage de Trajan, les avis divergent. Pour certains, c’est uniquement par sa droiture qu’il a été sauvé<sup>264</sup>. Mais la réévaluation d’Alastair Minnis du rôle de Grégoire

---

261 *Piers Plowman* B, X 369-74a : “La leçon a été bien longue, dis-je, et je n’en suis guère plus instruit ! Où se trouvent Bien-faire ou Mieux-faire, vous ne le montrez que de façon bien obscure. Vous contez beaucoup d’histoires tirées de l’enseignement de Théologie : vous dites que j’ai été créé homme et que mon nom a été inscrit dans le Livre de la Vie bien avant ma naissance ou alors n’a pas été inscrit à cause de quelque mienne faute, comme la Bible le dit : *Personne n’est monté au ciel, mais il est celui qui est descendu du ciel* (Jn 3 :13)”.

262 Minnis, “Looking for a Sign”, *op. cit.*, p. 162 et suiv. : “When reading a scholastic *quaestio* one must not make the assumption that the initial definition of the proposition, and the arguments offered, whether *pro or contra*, express the personal views of the disputant. Rather those are to be sought in the ultimate *determinatio*”.

263 *Piers Plowman* B, XI 141-152 : “Je suis Trajan, un loyal chevalier, et j’en appelle au pape pour qu’il témoigne que je suis mort et que j’ai été condamné à un tourment sans fin parce que je suis une créature non baptisée. Les clercs savent bien la vérité : toute la connaissance chrétienne du monde n’aurait pu m’arracher de l’Enfer ; seuls le pouvaient l’amour, l’intégrité et la droiture de mes jugements. Saint Grégoire le savait bien, et la raison pour laquelle il a désiré le salut de mon âme était la vérité qu’il a vu dans mes actes. Et parce qu’il avait pleuré pour moi et qu’il avait désiré que la grâce me soit donnée, sa demande a été accordée, sans qu’aucune prière n’ait été dite – et je fus sauvé ! Comme vous pouvez le voir, ce n’est pas parce que des messes ont été chantées, mais grâce à l’amour, et par la découverte que j’avais vécu une vie juste et intègre que je fus sauvé de terribles tourments, alors que nulle prière n’y serait parvenue.”

264 G. Whatley, “The uses of hagiography”, *op. cit.* ; Coleman, *Piers Plowman and the Moderns*, *op. cit.*, p. 133-4.

nous paraît pertinente. Ce passage met en exergue le désir de Grégoire dans le rôle du salut de Trajan. Le rôle du saint est donc fondamental, puisque sans son amour, Trajan n'aurait pu être sauvé :

“Le saint, en d’autres termes, a été l’initiateur. C’est lui qui a jugé que les réalisations de Trajan étaient dignes d’une récompense : il n’y a pas ici de confiance exclusive dans le mérite congruent, pas d’illustration du principe *que facientibus quod in se est Deus non denegat gratiam*. Car... si Grégoire n’était pas intervenu, Dieu n’aurait pas accordé sa grâce au païen”<sup>265</sup>.

À l’appui de ses dires, Alastair Minnis note le fait que ce passage est l’un des rares où Langland indique sa source précise, la *Légende Dorée* de Jacques de Voragine<sup>266</sup>. Finalement, cet épisode semble montrer que si la possibilité de la prédestination existe, et qu’elle est angoissante, elle semble incompatible avec ce que l’homme peut connaître de la miséricorde. D’après André Vauchez, c’est alors le sentiment dominant parmi les laïcs<sup>267</sup>.

À la question de la prédestination s’ajoute celle du baptême et de savoir si celui-ci est suffisant pour être sauvé, c’est-à-dire la question de la justification par la foi<sup>268</sup>. Langland ne rejette pas le baptême ; au contraire, il semble que ce soit pour lui un élément indispensable, comme le suggère la fin du passus XV :

“Ac pharisees and sarsens, scribes and Jewes  
Arn folk of oon feith – the fader God thei honouren.  
And sithen that the Sarsens and also the Jewes  
Konne the firste clause of oure bileve, *Credo in Deum patrem omnipotentem*.  
Prelates of Cristene provinces sholde preve, if thei myghte,  
Lere hem litlum and litlum *Et in Jesum Christum filium*.  
Til thei kouthe speke and spelle *Et in Spiritum sanctum*  
And rendren it and recorden it with *remissionem peccatorum*  
*Carnis resurreccionem et vitam eternam. Amen*”<sup>269</sup>.

---

265 Minnis, “Looking for a Sign”, *op. cit.*, p. 163 : “The saint, in other words, was the initiator. It was he who made the judgement that Trajan's achievements were worthy of some reward: here is no exclusive reliance on congruent merit, no illustration of the principle that *facientibus quod in se est Deus non denegat gratiam*. For... if Gregory had not intervened God would not have given the pagan his grace”.

266 *Ibid*, p. 150-6. Le texte de la *Légende dorée* est en effet intéressant. Après avoir rappelé certaines actions de Trajan, le texte dit : “Or, une fois que, longtemps après la mort de Trajan, saint Grégoire passait sur la place Trajane en pensant à la mansuétude de Trajan quand il jugeait une affaire, il entra dans la basilique de Saint-Pierre et se mit à pleurer très amèrement sur les erreurs de ce prince. Lors il lui fut répondu miraculeusement : ‘Voici que j’ai fait droit à ta requête, et j’ai délivré Trajan de la peine éternelle, mais dorénavant, garde toi bien d’adresser des prières pour un damné.’ Le Damascène raconte, en un de ses sermons, que saint Grégoire, priant pour l’âme de Trajan, entendit une voix du ciel lui parlant ainsi : ‘J’ai entendu ta voix et je donne grâce à Trajan’” (Jacques de Voragine, *La Légende Dorée*, trad. J. B. M. Roze, 2 vol., Paris, 1967, vol. 1., p. 220). Voir également ci-dessus, chapitre 11, p. 413.

267 A. Vauchez, “Les voies du salut”, p. 416 et suiv.

268 Le concept est fondé sur l’*Épître aux Romains* de Paul.

269 *Piers Plowman* B, XV 603-10a : “Néanmoins, les Pharisiens et les Sarrasins, les Scribes et les Juifs sont nations d’une seule foi : tous honorent Dieu le Père. Et les Sarrasins et aussi les Juifs sont donc familiers de la première phrase de notre chrétien : *Je crois en Dieu, le père tout-puissant*. Alors, les évêques des terres chrétiennes devraient s’efforcer autant que possible de leur apprendre, petit à petit, *Et en Jésus Christ, son fils*, jusqu’à ce qu’ils puissent

*Anima* affirme ici que les juifs et les musulmans qui croient déjà en un Dieu unique doivent être convertis afin d'être sauvés. Cela nous conduit à la question du salut universel, qui semble apparaître dans le discours du Christ du passus XVIII :

“Fendes and fendekynes bfore me shul stande  
And be at my bidding wheresoevere be me liketh.  
Ac to be merciabbe to man thanne, my kynde it asketh,  
For we beth bretheren of blood, but noght in baptisme alle.  
Ac alle that beth myne hole bretheren, in blood and in baptisme,  
Shul noght be dampned to the deeth that is withouten ende :  
*Tibi soli peccavi* ...  
It is noght used on erthe to hangen a feloun  
Ofter than ones, though he were a tretour.  
And if the kyng of that kyngdom come in that tyme  
There the feloun thole sholde deeth oother juwise,  
Lawe wolde he yeve hym lif, and he loked on hym.  
And I that am kyng of kynges shal come swich a tyme  
There doom to the deeth dampneth alle wikked ;  
And if lawe wole I loken on hem it lith in my grace  
Wheither thei deye or deye noght for that thei diden ille.  
Be it any thyng about, the boldnesse of hir synnes,  
I may do mercy thorough rightwisnesse, and alle my wordes trewe  
And though Holy Writ wole that I be wroke of hem that diden ille –  
*Nullum malum impunitum*...  
Thei shul be clensed clerliche and clene wasshen of hir synnes  
In my prisone Purgatorie, til *parce* it hote.  
And my mercy shal be shewed to manye of my bretheren;  
For blood may suffre blood bothe hungry and acale,  
Ac blood may noght se blood blede, but hym rewe.”  
*Audivi archana verba que non licet homini loqui*”270.

Malgré les ambiguïtés du texte, il semble bien que Langland fasse allusion ici au concept du salut universel, c'est-à-dire au fait que tous les baptisés, quels que soient leurs péchés, sont en

---

comprendre et articuler les mots *Et dans le Saint Esprit et aller jusqu'au bout en proclamant le pardon des péchés, la résurrection de la chair et la vie éternelle. Amen*”.

270 *Piers Plowman* B, XVIII 374-396a : “Les diables et les diabolins se tiendront devant moi, prêts à accomplir mes ordres, quels qu'ils soient. Mais quand cela se produira, ma propre nature plaidera pour que je me montre miséricordieux envers l'humanité, car nous sommes frères par le sang, même si nous ne le sommes pas tous par le baptême. Mais ceux qui sont mes frères dans tous les sens du terme, par le sang et par le baptême, ne seront pas condamnés à la mort qui ne connaît pas de fin. *Contre toi seulement j'ai péché*... (Ps 50 :6). Sur terre, on ne pend pas un criminel plus d'une fois, fut-il coupable de haute trahison. Et si le roi de ce pays arrive au moment où le criminel subit l'exécution, ou quelque autre forme de châtiment légal, la loi dispose que le roi lui accorde la vie, s'il vient à le voir. Et si moi, le Roi des Rois, j'apparais au moment où le jugement dernier envoie les méchants à la mort, la loi dispose que, si je les vois, il dépend de ma grâce qu'ils meurent ou qu'ils ne meurent pas pour le mal qu'ils ont fait. Et si quelque circonstance vient atténuer la gravité de leur péché, j'ai le pouvoir d'exercer ma miséricorde, en toute justice, et sans faillir à la vérité de ce que j'ai dit. Et bien que les Écritures soulignent que je dois punir ceux qui font le mal – *Aucun mal impuni*... – ils iront dans ma prison, le Purgatoire ; là, ils seront nettoyés, entièrement lavés de leurs péchés, jusqu'à ce *parce* crie “Assez !”. Ma miséricorde se manifesterà envers des myriades de mes frères. Car un homme peut endurer le spectacle de son frère de sang tourmenté par la faim et le froid et rester impavide. Mais il ne peut voir couler le sang de son frère de sang sans que son cœur ne tressaille. *J'ai entendu des paroles secrètes qu'il n'est pas permis à un homme de prononcer* (2 Cor 12 :4)”.

définitive sauvés. Selon Nicholas Watson, cette position est alors défendue de manière plus ou moins explicite par plusieurs écrivains de langue vernaculaire (anglais, mais aussi français), en particulier John Mandeville, Margery Kempe et Langland<sup>271</sup>. Pour ce dernier, Watson montre bien que ce n'est pas – et de loin – la seule position possible par rapport au salut, mais qu'elle révèle néanmoins un optimisme fondamental :

“Je crois que l'universalisme explicitement impliqué dans cette scène est un pôle vital de la pensée de Langland, un but vers lequel toute son entreprise est dirigée... le désir que le Christ sauve tout le monde se manifeste à des points pivots dans le poème et s'articule finalement comme un espoir qui peut survivre même à sa conclusion apocalyptique”<sup>272</sup>.

Il faudrait cependant ajouter, nous semble-t-il, que cette vision des choses est rendue possible grâce à la croyance au Purgatoire (dans son discours, le Christ précise bien que les pécheurs iront y purger leurs peines). Langland n'insiste pas particulièrement sur le fait que la foi seule suffit. Il soulève le problème, de manière polémique, à la fin du passus X et de manière plus optimiste dans le discours du Christ ; le développement de cette possibilité est donc effectivement un signe fort. Dans ce cadre cependant, il insiste énormément, nous allons le voir, sur le repentir et la pénitence. Il semble donc que pour Langland, il n'y ait pas de prédestination, mais que la grâce est fondamentale, ce qui n'est pas tout à fait la même chose.

La vision de Langland apparaît plutôt optimiste, en tout cas en ce qui concerne Dieu. Reste à se demander si cet optimisme se traduit par l'idée de pacte entre Dieu et l'homme qui, selon William Courtenay, est au cœur de la doctrine d'Ockham<sup>273</sup>, comme l'a par exemple avancé James Simpson<sup>274</sup>. Se pose ici la question de la rétribution, qui apparaît au passus III, lorsque *Conscience* distingue les deux sortes de *mede* (entre *mede* et *mercede* dans la version C)<sup>275</sup> :

“Ther are two manere of medes, my lord, by youre leve.  
That oon God of his grace graunteth in his blisse

---

271 Watson, “Visions of Inclusion”, *op. cit.* Voir aussi T. Hill, “Universal Salvation and its Literary Context in *Piers Plowman* B XVIII”, *YLS* 5, 1991, p. 65-76 et J. Alford, “Note on *Piers Plowman* B XVIII 390 : ‘Til Parce It Hote”, *MP* 69, 1972, p. 323-5.

272 *Ibid*, p. 160 : “I believe the universalism explicitly implied in this scene to be a vital pole of Langland's thought, a goal to which his whole enterprise is directed... the desire that Christ save all is manifested at pivotal points throughout the poem and finally articulates itself as a hope that can survive even its apocalyptic conclusion”.

273 Courtenay, “Nominalism and late medieval religion”, *op. cit.*

274 Simpson, *An Introduction*, *op. cit.*, *passim* ; , “Spirituality and Economics in Passus 1-7 of the B Text”, *YLS* 1, 1987, p. 83-103. Voir aussi R. Green, *A Crisis of Truth : Literature and Law in Ricardian England*, Philadelphie, 1999, p. 358-76.

275 Les discussions sur ce thème sont nombreuses. Voir entre autres R. Adams, “Mede and Mercede : The Evolution of the Economics of Grace in the *Piers Plowman* B and C versions”, dans *Medieval English Studies presented to George Kane*, éd. E. D. Kennedy, R. Waldron et J. S. Wittig, Woodbridge, 1988, p. 317-22 ; C. D. Benson, “The function of lady Meed in *Piers Plowman*”, *ES* 6, 1980, p.193-206 ; G. Morgan, “The Status and Meaning of Meed in the First Vision of *Piers Plowman*”, *Neophilologus* 72, 1988, p. 449-463.

To tho that wel werchen while thei ben here.  
 The Prophete precheth therof and putte it in the Sauter :  
*Domine, quis habitabit in tabernaculo tuo ?*  
 Lord, who shal wonye in thi wones with thyne holy seintes  
 Or resten in thyne holy hilles ? This asketh David.  
 And David assoileth it hymself, as the Sauter telleth :  
*Qui ingreditur sine macula et operatur iusticiam*  
 Tho that entren of o colour and of one wille,  
 And han ywroght werkes with right and with reson,  
 And he that useth noght the lyf of usurie  
 And enformeth povere men and pursueth truthe :  
*Qui pecuniam suam non dedit ad usuram, et munera super innocentem...*  
 And alle that helpen the innocent and holden with the rightfulle,  
 Withouten mede doth hem good and the truthe helpeth –  
 Swiche manere men, my lord, shul have this firste mede  
 Of God at a gret nede, whan thei gon hennes”276.

Selon *Conscience*, il semble qu’il suffise de répondre aux canons d’une bonne vie, conduite selon la justice et la raison, pour recevoir la récompense divine, ce qui avalise l’idée d’un pacte. Si cette idée est exprimée de manière positive dans ce passage, elle est au contraire dramatisée au passus VII avec l’épisode du pardon<sup>277</sup>. Le discours de Conscience constitue donc, nous semble-t-il, une première exposition d’une tension fondamentale du poème, incarnée par les interrogations sur cette bonne vie. Cette opposition n’est résolue que dans les derniers passus du poème, dans les conclusions du Samaritain au passus XVII et dans le discours du Christ du passus XVIII. Si les conceptions de Langland sont optimistes, il n’en reste pas moins que tout dépend en dernière analyse de la grâce, même si Dieu est prêt à l’accorder libéralement.

\*\*\*\*\*

Langland soulève davantage de questions qu’il n’apporte de réponses. La plupart d’entre elles recourent en partie les questions soulevées par les théologiens, mais les différences sont importantes ; surtout le langage utilisé est de nature poétique, et non

---

276 *Piers Plowman* B, III 231-45 : “Sire, avec votre permission, il y a deux formes de rétribution. La première nous vient de Dieu, en sa grâce divine, et elle est accordée à ceux qui mènent vertueuse vie durant leur passage sur cette terre. Ainsi prêche le prophète, comme il est dit dans le Psaume : *Seigneur, qui habitera dans ton tabernacle* (Ps 14 :1) ? Seigneur, qui habitera dans ta maison avec tes saints ? Qui prendra son repos dans ta montagne sacrée ? C’est la question que pose David. Et David donne lui-même la réponse, comme le Psautier le dit : *Celui qui marchera sans tache et fera œuvre de justice* (Ps 14 :2). C’est celui qui entre vêtu de probité candide et de robes blanches, celui qui a agi en accord avec la justice et la raison. C’est l’homme qui ne pratique pas l’usure, mais enseigne les pauvres et aspire à la vérité : *Celui qui ne donnera pas son argent dans l’usure et ne prendra pas de pots de vin contre les innocents* (Ps 14 :5) ; et tous ceux qui aident l’innocent et se rangent aux côtés du juste, leur font du bien, et font progresser la cause de la vérité sans aucune rétribution. Ce sont les hommes de cette sorte, seigneur, qui, dans leur moment de plus grand besoin (je veux dire à l’heure de la mort), reçoivent de Dieu cette récompense de la première espèce”.

277 Sur cet épisode, voir ci-dessus, chapitres 10, p. 388-389 et 11, p. 437.

théologique. Il convient donc de replacer son œuvre (de même que celle des théologiens), dans une perspective plus vaste. Il apporte une forme de contribution à des questions posées dans différentes sphères. Il n'est ni un nominaliste convaincu, ni un farouche augustinien (et donc pas un lollard)<sup>278</sup>, même si, sur certains points, il se rapproche de l'un ou de l'autre pôle. Il faut noter en particulier la convergence de vues entre les Lollards et Langland sur le rôle des textes sacrés, sur la vision du Christ, éloignée de l'emphase sur ses souffrances ou sur le peu d'emphase portée sur le culte des saints. Mais il semble, en définitive, que le poète ait cherché des réponses acceptables pour le plus grand nombre, fondées sur l'intériorisation et la mesure.

L'harmonie entre la justice et la miséricorde, entre les actes humains et la grâce divine, implique néanmoins que l'on sache ce que peut être un acte reconnu par Dieu. Du coup, il apparaît nécessaire de savoir ce que représente réellement *Dowel*.

*PIERS PLOWMAN* ET LA "RELIGION DES ŒUVRES".

"Piers, quod a preest thoo, thi pardon moste I rede ;  
 For I shal construe ech clause and kenne it thee on Englissh".  
 And Piers at his preiere the pardon unfoldeth –  
 And I bihynde hem bothe biheld al the bulle.  
 In two lynes it lay, and noght a lettre moore,  
 And was writen right thus in witnesse of truthe :  
*Et qui bona egerunt ibunt in viram eternam ;*  
*Qui vero mala in ignem eternum.*  
 "Peter! quod the preest thoo, I kan no pardon fynde  
 But 'Do wel and have wel, and God shal have thi soule',  
 And 'Do yvel and have yvel, and hope thow noon oother  
 That after thi deeth day the devel shal have thi soule'".  
 And Piers for pure tene pulled it atweyne  
 And seide, "*Si ambulavero in medio umbre mortis*  
*Non timebo mala quoniam tu mecum es*"<sup>279</sup>.

---

278 A ce sujet, voir les remarques d'Alastair Minnis dans son article déjà cité, "Looking for a Sign", en particulier à propos du semi-pélagianisme supposé de Langland : "I myself doubt if Langland was profoundly involved with Neopelagian doctrine. To me it is highly significant that when he does present ideas which were associated with it, his citations are limited to issues which had, so to speak, hit the headlines of his day ; thus *Piers Plowman* inscribes a few radical notions which had travelled beyond the confines of the schools, and the specialist Latin genres which they produced, to make an impact on vernacular literature" (p. 178). Cela rejoint les remarques de William Courtenay sur la question de la circulation des idées en dehors de l'université.

279 *Piers Plowman* B, VII 105-117 : "Pierre, dit alors un prêtre, il faut que je lise ton pardon. Je traduirai toutes ses clauses et te l'expliquerai en anglais.' Pierre déroula le pardon à sa requête ; et moi, derrière ces deux-là, je posai les yeux sur le document dans sa totalité. Il consistait en deux lignes, pas une lettre de plus, et était écrit ainsi, en témoignage de Vérité : *Et ceux qui ont fait le bien iront dans la vie éternelle, et ceux qui ont fait le mal iront dans le feu éternel.* 'Pierre ! s'exclama alors le prêtre, je ne peux trouver aucun pardon ici mais juste "Faites le bien et ayez le bien, et Dieu recevra vos âmes" et "Faites le mal et ayez le mal, et n'ayez d'autre espoir que de voir, au jour de votre mort, prendre votre âme !" Et Pierre, dans une véritable rage, déchira le pardon en deux, et dit : 'Même si je dois marcher au milieu des ombres de la mort, je ne crains pas le mal car tu es avec moi (Ps 22 :4)'".



La tension entre la justice et la miséricorde est dramatisée à l’extrême par l’épisode du pardon du passus VII, très souvent étudié<sup>280</sup>. Elle conduit *Will* à entreprendre sa quête de *Dowel*. Mais ce concept a provoqué nombre de discussions car il est d’une approche difficile. Dans l’optique qui nous occupe, il nous paraît fructueux d’envisager les rapports de ce concept, et plus généralement de l’appréhension de l’action humaine dans le poème, par rapport à la notion de “religion des œuvres”, c’est-à-dire une dévotion axée sur les actes. Pour André Vauchez, celle-ci est issue avant tout du désir de satisfaction des fidèles :

“... on voit se manifester de sérieuses divergences entre les fidèles et leurs pasteurs : alors que pour ces derniers, le pardon de Dieu était acquis à travers le sacrement de pénitence administré par le prêtre, la mentalité commune répugnait à admettre qu’un simple aveu, suivi d’une absolution et d’une pénitence en général légère, fût suffisant pour apaiser le courroux divin. Il fallait y ajouter une ‘satisfaction’, c’est-à-dire des peines ou des privations concrètes. On croyait en effet à un Dieu juste, mais pas miséricordieux au point de dispenser l’homme de la légitime réparation due pour ses fautes”<sup>281</sup>.

Cette généralisation pourrait constituer un bon résumé de la vision de Langland, sauf sur un point crucial : la nature de la satisfaction. Le problème porte sur la définition des œuvres plus que sur leur nécessité. La remise en cause de nombreuses pratiques, comme le pèlerinage ou la multiplication des messes a été envisagée dans le chapitre neuf, dans le cadre de la critique des pratiques encadrées par l’institution. Langland s’inquiète de l’efficacité de ces pratiques, à cause du risque de formalisme. Mais au-delà de cette remise en question, force est de constater que l’accent sur la notion d’acte (et de parole) est fondamental. Il faut donc s’interroger sur leur signification réelle, et sur ce que peut être, pour le poète, une “religion des œuvres”. À cette aune, l’importance du sacrement de pénitence dans le poème peut-être remise en perspective. Mais il faut avant tout envisager la manière dont s’articule le concept de *Dowel*.

\*\*\*\*\*

La quête de *Dowel* (ou plutôt de la trilogie *Dowel*, *Dobet*, *Dobest*) est un des éléments majeurs du poème<sup>282</sup>, tout le problème du narrateur étant d’en appréhender la définition. Le problème est, comme de nombreux critiques l’ont fait remarquer, que *Dowel* n’est pas un

---

<sup>280</sup> Généralement dans les études portant sur la théologie de Langland. Voir la note 190, ci-dessus, p. 523.

<sup>281</sup> A. Vauchez, “Les voies du salut”, *op. cit.*, p. 416.

<sup>282</sup> La structure du poème a longtemps été envisagée comme étant constituée autour de la *visio* d’une part, et des *vitae* de *dowel*, *dobet* et *dobest*, cette partition remontant à certains manuscrits. Voir notamment R. Franck, *Piers Plowman and the scheme of salvation*, New Heaven, 1957. Pour une critique de cette structure, voir R. Adams, “The Reliability of the Rubrics in the B-Text of *Piers Plowman*”, *MAE* 54, 1985, p. 208-31.

objet ni même une personnification mais un verbe accolé à un adverbe. Il représente donc un processus<sup>283</sup>. Cependant, le poème en donne bien différentes définitions statiques, au moins entre les passus VIII et XIII, qu'il nous faut examiner. Aux passus VIII et IX, les définitions données par *Thought* et *Wit* révèlent un point de vue clérical. *Thought*, qui définit les éléments de la trilogie comme des vertus, les voit ainsi :

“Dowel, quod he, and Dobet and Dobest the thridde  
 Arn thre faire vertues, and ben noght fer to fynde.  
 Whoso is trewe of his tunge and of his two handes  
 And thorough his labour or thorough his land his liflode wynneth  
 And is trusty of his tailende, taketh but his owene,  
 And is noght – dronkelewe ne dedevnous – Dowel hym folweth  
 Dobet dooth right thus, ac he dooth muche moore  
 He is as lowe as a lomb and lovelich of speche,  
 And helpeth alle men after that hem nedeth.  
 The bagges and the bigirdles, he hath tobroke hem alle  
 That the Erl Avarous heeld, and hise heires;  
 And with Mammonaes moneie he hath maad hym frendes,  
 And is ronne into Religion, and hath rendred the Bible,  
 And precheth to the peple Seint Poules wordes –  
*Libenter sufferitis insipientes cum sitis ipsi sapientes* :  
 Ye wise, suffreth the unwise with yow to libbe,  
 And with glad wille dooth hem good, for so God yow hoteth.  
 Dobest is above bothe and bereth a bisshopes croce,  
 Is hoked on that oon ende to halie men fro helle.  
 A pik is on that potente, to pulte adown the wikked  
 That waiten any wikkednesse Dowel to tene<sup>284</sup>”.

Cette définition se situe sur le plan de la société humaine et elle insiste sur le rôle du clergé. *Dobet* et *Dobest* sont en effet représentés comme des clercs. Pour beaucoup, c'est une définition uniquement normative, et donc incomplète<sup>285</sup>, mais plusieurs éléments conduisent

---

<sup>283</sup> Simpson, *An Introduction*, op. cit., p. 107-10. Anne Middleton a étudié ce phénomène dans un contexte grammatical très éclairant (“Two Infinities : Grammatical Metaphor in *Piers Plowman*”, *ELH* 39, 1972, p. 169-88).

<sup>284</sup> *Piers Plowman* B, VIII 79-99 : “Bien-Faire, dit-il, et aussi Mieux-Faire et le troisième d'entre eux, Faire-le-Mieux, sont trois splendides vertus – et tu n'as pas à aller loin pour les trouver. Qui dit la vérité, agit honnêtement, gagnant sa vie par son travail ou le produit de sa terre, qui est exact dans ses comptes et ne prend que ce qui lui est dû, qui ne s'adonne pas à la boisson ou ne traite pas les gens comme de la poussière, celui-là, Bien-Faire marche à ses côtés. Mieux-Faire agit de même mais il fait bien plus encore. Il est aussi humble qu'un agneau et parle avec des paroles douces et gentilles, aidant chacun de la manière dont il a besoin. Il a pris tous les sacs d'argent et les bourses qui appartenaient au Comte d'Avarice et à ses descendants et il s'est fait des amis avec l'argent de Mammon. Il est entré en religion et se consacre à l'exégèse de la Bible, et prêche au bon peuple les paroles de Saint Paul, *Souffrez joyeusement les fous pendant que vous êtes sages* (2 Cor 11 : 19) : vous qui êtes sages, souffrez que ceux qui ne sont pas sages vivent avec vous ; faites-leur du bien de bon coeur, car c'est ce que Dieu vous commande. Faire-le-Mieux est supérieur à ces deux-là. Il porte une crosse d'évêque, qui a un crochet à un bout, avec lequel il retire les hommes de l'Enfer. Son bâton a également un bout avec une pointe aiguë ; avec celui-ci, il abat les méchants qui sont à l'affût préparant quelque mauvaise action contre Bien-Faire.”

<sup>285</sup> Cf. Simpson, *An Introduction*, op. cit., p. 114 : “There is nothing unorthodox about these definitions – they are absolutely standard moral doctrine... that is precisely these absolutely standard restatements of moral doctrine which lead Will to despair”.

à nuancer ces affirmations. Même si elle ne satisfait pas le narrateur (et les lecteurs), certaines idées fondamentales se rapprochent des conceptions envisagées à propos de la perception du Christ et des modalités du salut. Il y a par exemple une emphase sur la vérité, aussi bien dans les actes que dans les paroles, et peut-être surtout sur l'humilité et sur l'importance de la prédication, devoirs qui incombent particulièrement aux clercs. La définition donnée par *Wit* au passus IX, qui est triple, renforce cette impression. C'est encore un point de vue clérical qui semble dominer, mais dans une optique un peu différente car l'enseignement est axé davantage sur les laïcs :

“That dredeth God, he dooth wel ; that dredeth hym for love  
And noght for drede of vengeance, dooth therfore the bettre.  
He dooth best that withdraweth hym by daye and by nyghte  
To spille any speche or any space of tyme :  
*Qui offendit in uno, in omnibus est reus*”<sup>286</sup>.

“Dowel, my frend, is to doon as lawe techeth.  
To love thi frend and thi foo – leve me, that is Dobet.  
To yyven and to yemen bothe yonge and olde  
To helen and to helpen, is Dobest of alle.  
And thus Dowel is to drede God, and Dobet to suffre,  
And so cometh Dobest of bothe, and bryngeth adoun the mody –  
And that is wikked wille that many werk shendeth,  
And dryveth away Dowel thorough dedliche synnes”<sup>287</sup>.

C'est entre ces deux définitions que prend place le discours de *Wit* sur le mariage, représenté, sous certaines conditions, comme l'état de *Dowel* pour les laïcs. Teresa Tavormina a montré, dans un ouvrage stimulant, que cette vision du mariage constitue un des points d'ancrage très importants du discours de *Wit* et que, malgré les critiques des abus du mariage, elle est dans l'ensemble très positive<sup>288</sup>. Plus généralement, comme le note James Simpson, l'obéissance à la loi est bien mise en exergue, mais c'est celle du Christ et la relation avec l'amour apparaît

---

286 *Piers Plowman* B, IX, 95-98a : “Celui qui craint Dieu, lui fait le bien. Celui qui révère Dieu par amour, et non par peur de la punition, fait mieux pour cette raison. Mais celui qui fait le mieux est l'homme qui s'interdit, jour et nuit, de gaspiller la moindre parole ou le moindre moment de son temps : *Qui offendit in uno, in omnibus est reus*”.

287 *Piers Plowman* B, IX 200-207 : “Bien-faire, mon ami, conclut-il, c'est faire ce que la loi enseigne. Aimer à la fois ton ami et ton ennemi – cela, crois-moi, c'est Mieux-faire. Donner, prendre soin à la fois de l'enfance et du vieil âge, guérir et aider – tout cela c'est Faire-le-mieux de tout ! Ainsi, Bien-faire signifie craindre Dieu; et Mieux-faire signifie souffrir ; et de ces deux là procède Faire-le-mieux, qui peut abattre l'Orgueilleux lui-même – je veux dire cette Volonté Diabolique qui sape tant de vertueux efforts, chassant Bien-Faire par la force des péchés mortels”.

288 T. Tavormina, *Kindly similitude : marriage and family in Piers Plowman*, Cambridge, 1995. A partir de ces prémisses, cet auteur réévalue également les définitions de *Wit* : “To be sure, Wit's views on what it is to do well, and where doing well has its roots and dwelling are by no means a complete definition ; they need to be complemented... But to say that Wit's instruction is elementary or incomplete is not to say that it is incorrect or trivial... His teaching...provides an essential foundation for the subject at hand” (p. 102). Sur le rôle de cette vision positive du mariage, voir également ci-dessous, chapitre 15, p. 575.

fondamentale. Le point de vue est donc peut-être moins négatif qu'il n'y paraît, quelle que soit la réaction de *Will*.

Au regard du thème de l'obéissance à la loi de l'Évangile, la définition donnée par *Clergie* au passus X est encore plus claire. La définition de *Dowel* a été citée plus haut dans le paragraphe sur la Trinité<sup>289</sup>, mais celles de *Dobet* et de *Dobest* sont également intéressantes :

“Siththen is Dobet to suffre for thi soules helthe  
Al that the Book bit bi Holi Cherches techyng  
And that is, man, bi thy myght, for mercies sake,  
Loke thow werche it in werk that thi word sheweth ;  
Swich as thow semest in sighte be in assay yfounde :  
*Appare quod es vel esto quod appares.*  
And lat no body be by thi beryng bigiled,  
But be swich in thi soule as thow semest withoute.  
Thanne is Dobest to be boold to blame the guilty,  
Sythenes thow seest thiself as in soule clene ;  
Ac blame thow nevere body and thow be blameworthy :  
*Si culpare velis culpabilis esse cavebis ;*  
*Dogma tuum sordet cum te tua culpa remordet*”<sup>290</sup>.

*Clergie* insiste là encore sur la loi de l'Évangile et sur l'intérêt de la miséricorde. Au-delà de la dureté apparente de ces définitions, il y a donc un début de réponse à la tension entre la miséricorde et la justice, largement développée dans la suite du poème.

Plusieurs éléments doivent être notés à propos de ces définitions, dans la perspective de l'interrogation sur la religion des œuvres. Tout d'abord, il y a une insistance très nette sur l'accomplissement de la loi de l'Évangile, aussi bien pour les laïcs que pour les clercs. Elles peuvent être mises en parallèle avec les remarques de *Holy Chirche* au passus I, sur l'homme qui se conforme à la vérité, et à celles de *Conscience* au passus III, sur ce qu'il faut accomplir pour une juste rétribution.

Un autre élément important est l'insistance sur la parole, apparemment contradictoire. Cette emphase est évidente dans la définition de *Thought* : Bien-Faire consiste d'abord à bien parler, que ce soit pour les laïcs ou pour les clercs. Celle de *Wit* est plus ambiguë. Il nous informe que *Dobest* est celui qui ne gaspille pas ses paroles. Ce pourrait être une allusion à

---

<sup>289</sup> Voir ci-dessus, p. 532.

<sup>290</sup> *Piers Plowman* B, X 249-58a : “Ensuite, Mieux-faire. Cela consiste à accepter avec soumission, dans l'intérêt du salut de ton âme, tout l'idéal de l'Évangile que l'Église enseigne. Cela, mon ami, signifie faire de ton mieux – pour l'amour de la miséricorde – pour que tes actions s'accordent avec tes paroles, afin que l'apparence corresponde à la réalité quand vient le temps de l'épreuve : *Ressemble à ce que tu es ; sois ce que tu sembles être* (Pseudo-Chrysostome, *Homélie 45*). Et que personne ne tire de fausses conclusions de ton comportement extérieur : sois tel en ton âme que tu apparais aux autres. Enfin, Faire-le-mieux signifie avoir le courage de réprimander les mauvais – à condition d'être toi-même sans reproche. Mais ne critique jamais quelqu'un si tu mérites la critique : *Si tu veux blâmer les autres, prends soin de n'être pas à blâmer ; celui qui critique tombe dans un piège, lorsque ses propres vices frappent* (source inconnue)”.

l'activité du poète et aux problèmes soulevés par la critique, que l'on retrouve par la suite. Plus généralement, cette insistance suggère que l'usage de la parole et du discours a une valeur générale, ce qui est bien mis en valeur dans le poème, par exemple par l'insistance sur les *peccati lingue*<sup>291</sup>. Le discours de *Clergie* renforce cette impression, tout en la nuancant, puisque selon ce dernier, la critique est possible sous certaines conditions. Nous nous situons bien dans une religion du verbe. Mais plus spécifiquement, cela renvoie au contexte anglais contemporain, et aux principes lollards sur l'importance de la parole évangélique. Langland tente ici de préciser ce que doit être la diffusion de la parole, en se démarquant à la fois des Lollards et de ceux pour lesquels cette diffusion – en langue vernaculaire – est dangereuse.

Les définitions du passus XIII sont les dernières avant le passus XIX, où *Conscience* met en adéquation la vie du Christ et la trilogie. C'est d'abord le docteur qui s'exprime, à la demande de *Conscience* :

“Dowel ? quod this doctour; do as clerkes techeth ;  
And Dobet is he that techeth and travailleth to teche othere ;  
And Dobest doth hymself so as he seith and precheth :  
*Qui facit et docuerit magnus vocabitur in regno celorum.*<sup>292</sup>”

À première vue, cette définition rappelle les trois précédentes, mais la différence est profonde : le docteur n'évoque pas les Évangiles, mais l'enseignement du clergé. En outre, son personnage est par son comportement un vibrant démenti de ses paroles, ce qui nous ramène au problème de la connaissance<sup>293</sup>. C'est également un autre indice de l'importance du discours. *Clergie* lui répond, mais sa définition semble très éloignée de celle qu'il a donnée au passus X :

And seith that Dowel and Dobet arn two infinites,  
Whiche infinites with a feith fynden out Dobest,  
Which shal save mannes soule – thus seith Piers the Plowman.<sup>294</sup>

Le terme *infinites* signifie ici, selon Anne Middleton, incomplet. Cette dernière part de ce passage pour sa démonstration sur ce que représente le concept de *Dowel* en termes

---

<sup>291</sup> Voir ci-dessus, p. 508-509.

<sup>292</sup> *Piers Plowman* B, XIII 115-117a : “Bien-faire ? répondit ce docte personnage, cela signifie faire ce que le clergé enseigne. Mieux-faire est celui qui enseigne et travaille dur à dispenser cet enseignement et Faire-le-mieux, celui qui pratique lui-même ce qu'il professe et ce qu'il prêche : *Celui qui enseignera sera appelé au royaume du ciel* (Matth 5 : 19)”.

<sup>293</sup> Voir ci-dessus, chapitre 11, p. 427-432.

<sup>294</sup> *Piers Plowman* B, XIII 127-9 : “Bien-faire et Mieux-faire, dit-il, sont deux infinis, et ces infinis, avec l'aide de la foi, sont les moyens de découvrir le chemin vers Faire-le-mieux, qui sauvera l'âme des hommes. Voilà ce que dit Pierre le Laboureur”.

grammaticaux et leur implication<sup>295</sup>. Il permet d'expliquer l'incomplétude des définitions précédentes, mais aussi de les valider, d'autant que dans les vers suivants, *Patience* complète ces définitions et tranche le débat (du point de vue du narrateur) :

“*Disce* quod he, *doce* ; *dilige inimicos*.  
*Disce* and Dowel ; *doce* and Dobet ;  
*Dilige* and Dobest – do thus taughte me ones  
A lemman that I lovede – Love was hir name.  
‘With wordes and with werkes, quod she, and wil of thyn herte  
Thow love leelly thi soule al thi lif tyme’”<sup>296</sup>.

Cette définition de *Patience* corrige les précédentes, en mettant plus fermement l'accent sur l'amour, mais sans les invalider (sauf peut-être celle du docteur, et encore). Toutes évoquent le fait que l'homme doit d'abord s'appuyer sur l'enseignement des Évangiles et mener une vie honnête et sincère (*trewe*), dans ses actes comme dans ses paroles. Mais elles soulignent également l'importance de l'amour, surtout celle de *Wit*. C'est là que se situe le fond de la critique de Langland vis-à-vis des pratiques instituées comme les pèlerinages, les indulgences ou les messes pour les morts. Il insiste sur l'intériorisation du message évangélique, du point de vue du chrétien individuel, au détriment de l'accumulation des mérites et des suffrages, pour reprendre l'expression de Jacques Chiffolleau<sup>297</sup>. En ce sens, les différentes présentations de *Dowel* montrent effectivement à quel point celui-ci est un chemin vers une intériorisation de la foi.

\*\*\*\*\*

Dans ce cadre, il convient de réévaluer la signification du sacrement de pénitence dans le poème. Nous avons vu combien la pénitence, entendue au sens large, constitue le sacrement véritablement générateur de questions pour Langland et que la critique de sa perversion, en particulier par les mendiants, est un des principaux éléments de sa critique de l'institution<sup>298</sup>. Plus que la confession en elle-même, deux éléments apparaissent importants dans le poème, le

---

<sup>295</sup> Middleton, “Two Infinites”, *op. cit.*, p. 171 : “I propose that the allegorical meaning of Dowel, Dobet and Dobest lies in the words we have, not the translations we seek, since their ‘meaning’ is not referential but purely formal. As Clergy’s analogy shows, they order the progressive form of the search for perfection, rather than characterize its object”.

<sup>296</sup> *Piers Plowman* B, XIII 136-41 : “*Disce, doce ; dilige inimicos*. *Disce*, et vous ferez bien ; *doce*, et vous ferez mieux ; *dilige*, et vous ferez le mieux. C’est une leçon que j’ai apprise, jadis, d’une dame que j’aimais (son nom était Amour). Par tes paroles, dit-elle, par tes actions, et par le désir de ton cœur, tu dois aimer ta propre âme sans faillir ta vie durant”.

<sup>297</sup> Voir ci-dessus, chapitre 9, p. 331-336.

<sup>298</sup> Voir ci-dessus, chapitre 7, p. 310-312 pour l’étude lexicologique et chapitre 9, p. 345-348 pour la critique des ordres mendiants.

repentir sincère et la satisfaction. Le repentir est alors fondamental pour l'institution ecclésiastique, au cœur de la mise en place du système élaboré depuis la fin du XII<sup>e</sup> siècle :

“En passant de la pénitence entendue comme satisfaction (extérieure) à la pénitence-contrition (intérieure), la littérature pénitentielle souligne avec une singulière insistance *l'erubescencia* du pénitent, autrement dit sa rougeur apparente, signe d'un sincère repentir intérieur”<sup>299</sup>.

Langland est donc en phase avec l'enseignement de l'Église, même s'il l'exprime avec d'autant plus d'insistance, encore à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle, qu'il n'est pas certain que les confesseurs s'en préoccupent vraiment. Dans le poème, la confession des péchés, pour ne citer qu'elle, est toute entière vue dans le cadre du repentir, étant donné que l'épisode commence et se termine par un discours de *Repentaunce* qui est le confesseur. Finalement, Langland fait preuve d'une profonde assimilation de l'enseignement de l'Église (d'autant plus s'il est réellement un clerc). En témoignent par exemple les conseils de *Conscience* à *Haukyn* au début du passus XIV :

“And I shal kenne thee, quod Conscience, of Contricion to make  
That shal clawe thi cote of alle kynnes filthe  
*Cordis contricio* ...  
Dowel shal wasshen it and wryngen it thorough a wis confessour –  
*Oris confessio* ...  
Dobet shal beten it and bouken it as bright as any scarlet,  
And engreyngen it with good wille and Goddes grace to amende the,  
And sithen sende thee to Satisfaccion for to sonnen it after:  
And Dobest kepeth clene from unkynde werkes.  
Shal nevere myte bymolen it, ne mothe after biten it,  
Ne fend ne fals man defoulen it in thi lyve.  
Shal noon heraud ne harpour have a fairer garnement  
Than Haukyn the Actif man, and thow do by my techyng,  
Ne no mynstrall be moore worth amonges povere and riche  
Than Haukyn wil the wafrer, which is *Activa Vita*”<sup>300</sup>.

Cet enseignement de *Conscience* suit la constatation d'*Haukyn* sur le fait que l'accomplissement de ses obligations de chrétien ne l'empêche pas de pécher<sup>301</sup>. Il semble

---

<sup>299</sup> Rusconi, “De la prédication à la confession”, *op. cit.*, p. 81.

<sup>300</sup> *Piers Plowman* B, XIV 16-28 : “Je vais te montrer, répondit Conscience, comment rendre ta contrition efficace, pour racler les saletés en tout genre de ton manteau. *Cordis contritio*... Avec l'aide d'un sage confesseur, Bien-Faire lavera le manteau et le tordra – *Oris confessio*... Mieux-Faire le trempera dans une solution de lessive et le rendra aussi brillant qu'une étoffe d'écarlate, puis il le teindra en profondeur aux couleurs de la bonne volonté et de la grâce divine du repentir ; après quoi, il t'enverra chez Satisfaction, pour que tu le sèches au soleil : *Satisfacio*. Et Faire-le-mieux le gardera propre de tout acte mauvais. Nul insecte ne le maculera jamais, nulle mite ne le mangera, et pour le restant de tes jours, nulle créature du mal, démon ou mortel, ne le souillera. Il ne se trouvera aucun héraut, aucun harpiste, qui arbore un plus beau costume que celui de Haukin l'homme actif – si tu te conformes à mes enseignements – aucun ménestrel qui soit tenu en plus haute estime, chez les pauvres comme chez les riches, que Haukin le vendeur de gaufres, qui est *Activa Vita*”.

<sup>301</sup> Voir ci-dessus, p. 520.

donc que Langland mette l'accent sur l'opposition entre la superficialité de la démarche de la plupart de ses contemporains (encouragés selon lui par le clergé), et l'intériorité immanente à la nature du sacrement.

Langland insiste sur la satisfaction qu'il traduit en termes de restitution (c'est le motif du *redde quod debes*). C'est ici, nous semble-t-il, que se situe la vraie différence vis-à-vis des pratiques contemporaines, aussi bien celles encouragées par l'institution que celles massivement adoptées par la plupart des fidèles. Le thème de la restitution implique une certaine forme de comptabilité, mais celle-ci est différente des pratiques comptables étudiées par Jacques Chiffolleau, avant tout fondées sur l'accumulation<sup>302</sup>. Il est fondamental et apparaît à de nombreuses reprises, toujours à des moments importants. Les trois passages les plus significatifs nous paraissent se situer aux passus V, XVII et XX. Au passus V, nous avons vu que le seul péché auquel *Repentaunce* refuse l'absolution est *Coveitise* :

“Thow art an unkynde creature – I kan thee noght assoille  
Til thow make restitution, quod Repentaunce, and rekene with hem alle.  
And sithen that Reson rolle it in the Registre of hevene  
That thow hast maad ech man good, I may thee noght assoille.  
*Non dimittitur peccatum donec restituatur ablatum.*  
For alle that han of thi good. have God my trouthe,  
Ben holden at the heighe doom to helpe thee to restitue ;  
And who so leveth noght this be sooth, loke in the Sauter glose,  
In *Miserere mei Deus* wher I mene truthe :  
*Ecce enim veritatem dilexisti...*  
Shal nevere werkman in this world thryve with that thow wynnest.  
*Cum sancto sanctus eris* : construwe me this on Englissh<sup>303</sup>”.

*Repentaunce* joue sur les différentes natures des ‘biens’ à rendre. Il utilise l'image des biens matériels, mais cela représente en fait toutes les actions humaines, comme l'indique l'emploi du *registre of hevene*. L'image économique du salut est employée dans toutes ses implications<sup>304</sup>. Ainsi, ce refus de l'absolution de *Coveitise* prend une valeur beaucoup plus

---

302 J. Chiffolleau, *La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen-Âge (v. 1320-v. 1380)*, Rome, 1980, et “La religion flamboyante”, *op. cit.*

303 *Piers Plowman* B, V 269-278 : “Quel monstre anormal tu fais, cria Repentir. Je ne puis t'absoudre tant que tu n'auras pas fait restituer et rembourser ce que tu dois à tous ceux à qui tu le dois. Et jusqu'à ce que Raison puisse enregistrer dans le Grand Livre du Ciel que tu as réglé tes comptes, il n'y a aucun moyen pour moi de t'absoudre. *Le péché n'est pas pardonné avant que les biens volés ne soient rendus* (Augustin, Épître 153, 20). Et je te le jure par Dieu : quiconque possède un de tes biens sera également requis, au Jugement Dernier, pour t'aider dans ton devoir de restitution. Quiconque ne croit pas que je dis vrai, je lui conseille de regarder la glose du Psautier, un texte dans lequel il est fait référence à la vérité : *Prends pitié de moi, O Dieu* (Ps 50 :3) ; *Car vraiment tu as aimé la vérité...* (Ps 50 :8). Aucun travailleur sur terre ne prospérera sur l'argent que vous avez acquis. *Avec les saints tu seras un saint* (Ps 17 :26) : trouve ce que cela signifie en anglais”.

304 Sur ce point, voir également Simpson, “Spirituality and Economics in Passus 1-7 of the B Text”, *YLS* 1, 1987, p. 83-103.



générale. Il faut noter que la restitution des biens mal acquis était fréquemment effectuée par des hommes à l'article de la mort et pas seulement par des marchands. On ne peut que rappeler à ce propos le célèbre repentir de Charles V qui, à l'heure du départ, a aboli les impôts, en laissant son successeur dans une situation périlleuse<sup>305</sup>.

Dans la suite du poème, Langland semble parfois avancer que l'on peut faire une restitution dans la mesure de ses moyens et qu'en dernière analyse, c'est Dieu qui décide d'accorder ou non sa miséricorde :

“Yis, seide the Samaritan, so thow myghte repente  
That rightwisnesse thorough repentaunce to ruthe myghte turne.  
Ac it is but selden yseighe, ther soothnesse bereth witness,  
Any creature be coupable afore a kynges justice,  
Be raunsoned for his repentaunce ther alle reson hym dampneth.  
For ther that partie pursueth the peel is so huge  
That the kyng may do no mercy til bothe men acorde  
And eyther have equite, as holy writ telleth:  
*Numquam dimittitur peccatum...*  
Thus it fareth by swich folk that falsly al hire lyves  
Yvele lyven and leten noght til lif hem forsake  
Drede of desperacion thanne dryveth away grace  
That mercy in hir mynde may noght thanne falle  
Good hope, that helpe sholde, to wanhope torneth –  
Noght of the nounpower of God, that he ne is myghtful  
To amende al that amys is, and his mercy gretter  
Thanne alle our wikkede werkes, as Holy Writ telleth –  
*Misericordia eius super omnia opera eius* –  
Ac er his rightwisnesse to ruthe torne, som restitucion bihoveth :  
His sorwe is satisfaccion for swich that may noght paie”<sup>306</sup>.

Le Samaritain suggère, dans ces vers, que l'harmonie entre la justice et la miséricorde est possible, élément réaffirmé dans le discours du Christ du passus XVIII. Mais il insiste également sur le réconfort, sur lequel *Repentaunce* s'est déjà étendu au passus V.

---

305 Vauchez, “Les voies du salut”, *op. cit.*, p. 441.

306 *Piers Plowman* B, XVII 300-317 : “Oui, dit le Samaritain, c'est possible. Tu peux te repentir ainsi, de sorte qu'à travers ton repentir la justice de Dieu se transforme à son tour en compassion. Mais, à la vérité, il est bien rare qu'un homme qui a été jugé coupable par la justice du roi soit rédimé parce qu'il se repent alors que Raison le condamne. Car lorsque Raison est le plaignant, les charges sont si lourdes que le roi ne peut exercer son pardon avant que les deux parties ne soient arrivées à un accord et que justice ait été rendue à l'une comme à l'autre, comme le livre sacré nous le dit : *Le péché n'est jamais pardonné...* (Augustin, *Épître* 153) C'est ainsi que cela se passe pour les gens qui toute leur vie, ont vécu dans le mensonge et le mal et n'y renoncent qu'au moment où la vie les abandonne. La terreur et le désespoir qui les saisissent à ce moment-là ne parviennent qu'à tenir la grâce à distance, si bien que l'idée même du pardon ne peut se frayer un chemin dans leur esprit. L'espoir du bien, qui devrait les soutenir, se transforme en désespoir. Non point du fait de l'impuissance de Dieu – de son incapacité [supposée] de corriger ce qui va mal – puisque sa miséricorde est plus grande que tous les méfaits que l'humanité est capable de commettre, comme nous le dit l'Écriture sainte – *Sa miséricorde est au-delà de toutes ses œuvres*. Mais parce qu'avant que sa justice ne se transforme en pitié, une restitution, sous une forme ou sous une autre, est requise ; et, à ses yeux, la tristesse du pécheur qui [étant à l'article de la mort] n'a plus les moyens de payer, [c'est à dire de faire pénitence dans les règles], cette tristesse suffit”.

La dramatisation la plus extrême de ce concept se situe cependant au passus XIX, lorsque *Conscience* signifie aux *commune* qu'elles doivent effectuer une restitution pour pouvoir entrer dans *Unite* :

“Cometh, quod Conscience, ye Cristene, and dyneth,  
 That han laboured lelly al this Lenten tyme.  
 Here is breed yblessed, and Goddes body therunder.  
 Grace, thorough Goddes word, gaf Piers power  
 Myght to maken it, and men to ete it after  
 In helpe of hir heele ones in a monthe,  
 Or as ofte as thei hadde nede tho that hadde ypaied  
 To Piers pardon the Plowman, *redde quod debes*”.  
 “How ? quod al the comune. Thow conseildest us to yelde  
 Al that we owen any wight er we go to housel” ?  
 “That is my conseil, quod Conscience, and Cardinale Vertues ;  
 That ech man foryyve oother, and that wole the Paternoster  
*Et dimitte nobis debita nostra* ...  
 And so to ben assoilled, and siththen ben houseled”<sup>307</sup>.

À ce stade du poème, le motif dépasse largement celui du pardon au passus VII. En outre, le thème de la restitution prend dans ces vers un sens plus large qui tient compte de toutes les réflexions précédentes. Comme le montre le vers 397 sur l'importance de la confiance et l'association avec la communion, il y a un lien avec l'amour qui confirme la réconciliation entre la justice et la miséricorde<sup>308</sup>. Mais le problème est que les *commune* ne le comprennent pas ainsi : elles ne peuvent dépasser le sens littéral (exposé par les clercs). En définitive, le refus des *commune* aux vers suivants, incarnées par le brasseur, et l'esquive des classes supérieures (le chevalier et le roi) provoquent l'arrivée des armées de l'Antéchrist. Finalement, la centralité de ce concept pour Langland apparaît dans toute son ampleur au passus XX, avec la chute d'*Unite*. Dans cet épisode, l'articulation entre le sacrement de pénitence dans toutes ses composantes et la responsabilité des individus, qui refusent le conseil de *Conscience* et se laissent aller, et des membres de l'institution qui profitent de cet état de choses, apparaît très nettement. Beaucoup d'érudits ont noté que cette vision n'est pas eschatologique, car ce n'est pas la fin du monde qui est mise en scène, mais un échec, pas

---

307 *Piers Plowman* B, XIX 386-98 : “Venez, continua-t-il, Chrétiens. Restaurez-vous, vous qui avez œuvré loyalement durant tout ce Carême. Voici le pain béni qui contient le corps de Dieu. Grâce a donné à Pierre, par les paroles de Dieu lui-même, le pouvoir d'opérer cette transmutation et disposé que les hommes mangent ce pain, pour la santé de leur âme, une fois par mois ou aussi souvent qu'ils en ont besoin, pourvu qu'ils aient satisfait aux conditions du pardon de Pierre le Laboureur – *rends ce que tu dois*.” ‘Comment ? fut la réponse générale. Tu nous conseilles de rembourser tout ce que nous devons à qui que ce soit avant d'aller à la Communion !’ ‘Oui, dit Conscience, c'est mon avis et celui des Vertus Cardinales. Chacun doit pardonner à son prochain, comme le Notre Père le requiert – *Et pardonnez-nous nos offenses...* (*Pater Noster*) – pour pouvoir recevoir l'absolution et, ensuite, la Communion”.

308 White, *Nature and Salvation*, *op. cit.*, p. 110.

forcément définitif, de la régénération de la société<sup>309</sup>. En revanche, cette fin révèle à quel point la conscience individuelle est fragile, y compris en tant qu'elle participe à la société.

\*\*\*\*\*

La conception que Langland a du salut n'est pas en opposition totale avec les enseignements de l'Église et avec les opinions des fidèles (dans la mesure où l'on peut cerner ces dernières). En revanche, sur un certain nombre de points fondamentaux, il a dépassé ces enseignements, peut-être parce qu'il les a trop bien intégrés, et qu'en même temps, il se situe en porte-à-faux par rapport à leurs conséquences. En effet, si nous nous situons dans le contexte de cette "religion des œuvres" si importante durant notre période, Langland semble rejeter au moins en partie ce que Jacques Chiffolleau a appelé la comptabilité de l'au-delà ; en tout cas, il la conçoit différemment. Il semble être optimiste dans son appréhension au divin, et pessimiste jusqu'à un certain point dans les capacités des hommes à intérioriser cette approche presque rationnelle<sup>310</sup>. En ce sens il participe de cette individualisation de la foi de plus en plus manifeste à la fin du Moyen Âge<sup>311</sup>, plus qu'il ne la remet en question comme le pense Britton Harwood<sup>312</sup>. Mais sa conception apparaît différente, sur certains points au moins, d'autres approches, comme celles des Lollards, qui expriment peut-être davantage une conception d'un Dieu lointain et inatteignable. Sur bien des points, Langland se distingue radicalement du wycliffisme. Il ne remet jamais les sacrements en cause et ne semble pas adhérer outre mesure à la prédestination<sup>313</sup>. Les choses ne sont cependant pas si simples et nous avons déjà noté à quel point les idées lollardes ne formaient pas un bloc monolithique.

L'étude de *Pierce the Ploughman's Crede* n'apporte pas beaucoup d'éléments de comparaison, mais l'exemple du traitement de la pénitence dans ce poème soulève quelques interrogations. À deux reprises, l'auteur indique qu'il ne remet pas en cause le sacrement de pénitence. Au début du poème tout d'abord, c'est la peur de la pénitence qui semble aiguiller

---

309 Voir par exemple K. Kerby-Fulton, *Reformist apocalypticism in Piers Plowman*, Cambridge, 1990.

310 À partir d'éléments différents, M. F. Vaughan suggère des conclusions similaires : "The Dreamer undergoes repeated tests against these criteria [for the membership of the Church], which appear, on the one hand, to derive from fairly standard dogmatic and canonical positions of the Roman Church, and, on the other, to offer essential challenges to that established institution... he does attempt to refine the usage of where the essence of that institution lies... The liturgy and sacramentology of the poem strike us, then, as orthodox but also reflexively critical of the very church in which they exist. The poet's final emphases on such elements as fundamental to the church's life and mission expose, at the heart, a religion of comprehensive spirituality and morality" ("The Liturgical Perspectives", *op. cit.*, p. 154).

311 Cf. A. Bourreau, "Foi", *DROM*, p. 422-34.

312 Harwood, *The Problem of Belief*, *op. cit.*

313 Cf. A. Hudson, *The Premature reformation*, Oxford, 1988, p. 278 et suiv.

le narrateur dans sa quête (vers 1-27). Il peut certes y avoir une part d'ironie, mais aux vers 77-79, il reproche aux Carmes de ne pas prêcher la pénitence :

Thei ne prechen nought of Powel ne penaunce for synne,  
But all of mercy and mensk that Marie maie helpen<sup>314</sup>.

Il est donc difficile de faire la part des choses.

De manière générale, les autres poèmes ne traitent pas de la question du salut et de ses modalités, mais des rapprochements sont possibles sur un autre thème, crucial dans le traitement de la communication par les poètes, celui de la vérité. Or, leurs interrogations à ce sujet n'apparaissent pas si éloignées de celles de Langland.

3. Whan alle tresors arn tried... Treuthe is the beste.

“Whan alle tresors arn tried, quod she, Treuthe is the beste.  
I do it on Deus caritas to deme the sothe;  
It is as dereworthe a drury as drury God hymselfen.  
Who is trewe of his tonge and telleth noon oother,  
And dooth the werkes therwith and wilneth no man ille,  
He is a god by the Gospel, agrounde and olofte,  
And ylik to Oure Lord, by Seint Lukes wordes.  
The clerkes that knownen this sholde kennen it aboute,  
For Cristen and uncristen cleymeth it echone”<sup>315</sup>.

Dans *Piers*, le concept de *truthe* est fondamental. Cela a été reconnu depuis longtemps et les études sur la question sont nombreuses<sup>316</sup>. Ce thème est privilégié dans la littérature vernaculaire du XIV<sup>e</sup> siècle, bien au-delà de notre corpus<sup>317</sup>. C'est un concept complexe, qui renvoie autant à la notion de vérité qu'à celle de fidélité et de loyauté, les deux aspects étant intimement liés. Richard Green a effectué une classification des différentes significations

---

314 *Pierce the Ploughman's Crede*, 80-1 : “Ils ne prêchent pas sur Paul, ni sur la pénitence pour le péché, mais sur la miséricorde et la faveur avec laquelle Marie peut aider”.

315 *Piers Plowman* B, I 85-93 : “Quand tous les trésors auront été essayés, dit-elle, le meilleur sera la Vérité. J'en appelle au *Deus caritas* pour juger du vrai. Et la Vérité n'a pas moins de prix que Dieu lui-même, dont c'est le don d'amour. Un homme qui possède une langue qui dit toujours la vérité, et ne parle pas autrement, qui vit selon la Vérité et qui n'a l'intention de faire de mal à personne, cet homme, l'Évangile nous l'assure, n'est rien moins qu'un dieu, aux yeux des hommes et des anges ; ainsi vont les paroles de Saint Luc. Les clercs, qui savent cela, devraient le faire savoir au monde, car chacun prétend détenir la vérité – Chrétiens et non-Chrétiens”.

316 Cf. notamment M. Carruthers, *The Search for St. Truth : A Study of Meaning in Piers Plowman*, Evanston, 1973 ; J. A. Alford, “The Design of the Poem”, dans *A Companion*, *op. cit.*, p. 29-66 ; Simpson, *An Introduction*, *op.cit.* ; R. F. Green, *A Crisis of Truth : Literature and Law in Ricardian England*, Philadelphie, 1999.

317 Green, *A Crisis of Truth*, *op. cit.*, p. 1-40. Pour cet auteur, le concept change de nature au XIV<sup>e</sup> siècle, ce qui se reflète autant dans la littérature que dans les textes normatifs et les procédures juridiques : le passage est celui d'un ensemble de significations liées au système féodal, à notre sens moderne de conformité par rapport aux faits, qui serait le signe d'une rupture culturelle beaucoup plus générale. L'hypothèse de Richard Green est cependant contestée, notamment par certains historiens du droit, non sur le fond, mais sur la chronologie (je remercie Paul Brandt et John Hudson pour m'avoir donné leur point de vue dans une discussion informelle).

selon quatre catégories : juridique, éthique, théologique et intellectuelle<sup>318</sup>. Son ordre est chronologique et il considère que chaque ensemble de sens procède du précédent. C'est en général dans la perspective éthique de fidélité au sein d'un système de représentation féodal que son utilisation par Langland et par d'autres a été interprétée<sup>319</sup>. Dans *The Simonie*, cet aspect paraît dominer :

Unnethe is nu eny man that can eny craft,  
That he nis a party los in the haft ;  
For falsnesse is so fer forth over al the londe i-sprunge,  
That wel neih nis no treuthe in hond, ne in tunge,  
ne in herte ;  
And tharfore nis no wonder thouh al the world is smerte<sup>320</sup>.

Dans *Piers Plowman*, James Simpson distingue, dans son étude du prologue et du passus I, trois sphères étudiées par Langland, la sphère littéraire, la sphère sociale et la sphère théologique, les trois étant intimement mêlées<sup>321</sup>. Dans les trois domaines, le poète se voue à la vérité et à la fidélité. Selon Richard Green, Langland insiste surtout sur les trois premières catégories.

L'étude lexicologique semble confirmer cette interprétation. Le terme *truthe* (sans distinction entre la personnification et le substantif) est très fréquent {115}<sup>322</sup>. La distribution montre que les fréquences les plus nombreuses se situent dans les deux premières visions, celles qui portent sur la société terrestre. Cependant, le terme apparaît dans la troisième vision, centrée sur la connaissance, en particulier aux passus XI et XII et dans les derniers passus. Les associations principales des personnages sont *Piers* [9], *God* [8], *Trinite* [3], mais aussi *Mede* [5] et *Reson* [3]. Les catégories humaines sont variées, mais on note une insistance sur les catégories supérieures (*knyght/es* [5], *kyng/es* [4], *lordes* [2] et *pope* [2]), dont le premier devoir est de défendre ce concept. Les substantifs principaux sont *sothe* [7],

---

318 Green, *A Crisis of Truth*, *op. cit.*, p. 8 et suiv.

319 Alford, "The Design of the Poem", *op. cit.* : "the Prologue announces the entrance of the poem into one of the liveliest and most important discussions of the day. Truth as a social ideal is the dominant... concern of late fourteenth-century poetry... Truth is not simply an abstract loyalty, such as any society in any age could embrace, but a loyalty manifested concretely in the obligations of status, in the duties of knighthood, in the subordination of one individual to another..." (p. 33).

320 *The Simonie A*, 362-67 : "Il n'y a presque plus d'homme qui connaisse un métier, sans qu'il y ait une partie déboîtée du manche. Car le fausseté est si répandue à travers le monde, qu'il n'y a presque plus de loyauté dans la main, la langue ou le cœur. Il n'est donc pas étonnant que le monde soit dans la douleur".

321 Simpson, *An Introduction*, *op. cit.* : "We have considered the way in which different senses of the word 'truthe' might help to illuminate the kinds of choice Langland makes in the Prologue and Passus I: his commitment to speaking without deceit... his commitment to God as the source and model of justice... his commitment to the social virtue of loyalty and fidelity... for Holy Chirche, all the senses of 'truthe' form a coherent, self-supporting conceptual whole, in which theology and 'sociology' are not discrepant" (p. 37-8).

322 Annexe 3, p. 917-920.

*love* [5], *tresor/s* [7], *lawe/s* [4], mais aussi *mede* [3] et *coveitise* [3]. Les qualificatifs sont tous positifs, à une exception près : *beste* [4], *parfit* [2] et *pure* [2]. Les verbes principaux concernent la communication et l'enseignement, lorsque *truthe* est sujet (*sayen* [5], *witen* [5], *techen* [3], *tellen* [2], *heren* [2]) et sont davantage axés sur la vérité et la fidélité en tant que mode de vie, avec des verbes comme *letten* [2], *lyven in* [2], *seken* [2], *serven* [2]. On notera aussi le verbe *pligheten*, qui renvoie à la notion de fidélité. L'environnement thématique confirme ces différentes remarques. Le terme est relié à Dieu, mais aussi à la connaissance et au fonctionnement même de la société. Les substantifs qualifiés par l'adjectif *trew* {45} sont également intéressants. Pour les personnages, ce sont avant tout les hommes en général (*men* [6])<sup>323</sup> et les chevaliers (*knyght* [3]). Pour les substantifs, l'accent est mis avant tout sur la parole (*tonge* [6], *wordes* [2], *tale* [2]) et la croyance (*bileve* [3]). Nous retrouvons donc la plupart des éléments qui fondent l'interprétation de James Simpson (et d'autres), l'importance de la justice au sein de ce système de fidélité.

Cependant, il faut insister sur un point, pour lequel une mise en parallèle est possible avec les autres poèmes (au-delà de l'influence directe de *Piers*). C'est le problème de l'expression de la vérité en général, au-delà de la vérité littéraire du poète seul. L'accent mis sur la communication, la parole et la transmission de la vérité dépasse donc largement le seul poète et relève de la responsabilité de chacun. C'est en cela, pour reprendre la terminologie de Richard Green, que sa quatrième catégorie, intellectuelle, apparaît déjà présente.

À cet égard, l'étude complémentaire du terme *sothe* {58}, dont l'éventail des sens est plus restreint que celui de *truthe*, et qui a très tôt une connotation intellectuelle nous paraît significative<sup>324</sup>. Sa distribution est plus régulière, avec une pointe au passus XI. C'est surtout l'expression et la connaissance de la vérité qui se dégagent de l'étude des associations : *Truthe* [6], *Conscience* [4], *Piers* [3], *Salomon* [2], *Scripture* [2] sont les principaux personnages. Les catégories humaines sont assez peu présentes (*clerkes* [2], *peple* [2]). En ce qui concerne les substantifs, de nombreux termes sont liés à la connaissance (*clergie* [2], *glose*, *latyn*), mais il y a aussi beaucoup de notions importantes du poème (*wille* [2], *bileve*, *charite*, *love*). Les verbes sont les plus significatifs, avec *witen* [14], *sayen* [7], *tellen* [3] et d'autres verbes plus rares, mais qui expriment la même idée. Il s'agit bien de connaître la vérité et de la transmettre. Ces observations sont confirmées par l'étude de l'environnement thématique.

<sup>323</sup> Ce n'est donc pas une expression uniquement réservée aux Lollards... Voir ci-dessus, chapitre 10, p. 391-393.

<sup>324</sup> Annexe 3, p. 921-923.

Langland, comme pour bien d'autres concepts, joue donc sur les différents sens du terme *truthe* et il nous semble que la quête de la vérité au sens intellectuel du terme n'est pas complètement absente du poème, et que son insistance sur les implications des différentes formes de discours en est un élément fondamental.

La citation ouvrant ce paragraphe explicite le fait que pour avoir la moindre chance d'être sauvé, il faut être *trewe of tonge*. Cette affirmation réapparaît à de nombreuses reprises, par exemple dans les définitions de *Dowel*<sup>325</sup>. Elle sous-tend une grande partie des discussions sur la connaissance, sur le fonctionnement de la justice ou encore sur le comportement de toutes les catégories de la société, à commencer par le clergé. Ces traits sont partagés par les poèmes de la tradition de *Piers*. Helen Barr a montré que dans tous ces textes, il y a une attention extrême à l'instabilité du langage que les auteurs exploitent pour tenter de mieux percevoir la vérité<sup>326</sup>. Dans la perspective qui nous occupe, cette attention prend davantage de relief lorsqu'elle est mise en parallèle avec la prolifération poétique des *peccati linguae*. On peut alors se demander comment, au-delà de la nécessité sociale de dire la vérité, ce peut être une nécessité pour le salut individuel. Dans l'itinéraire donné par *Piers* à la fin du passus V pour rejoindre *Truthe*, le fait de dire la vérité est mis sur le même plan que les dix commandements<sup>327</sup>. Mais c'est peut-être dans *Mum and the Sothsegger* que le lien entre le fait de dire la vérité et le salut individuel est le plus nettement perceptible.

Dans *Mum*, c'est avant tout le terme *sothe* qui est utilisé, beaucoup plus que le terme *truthe*. Mais les deux termes apparaissent, plus souvent que dans *Piers*, comme des synonymes, l'un ou l'autre étant employé selon les besoins de l'allitération. Les associations significatives de *truthe* {19} sont *reson* [2], *token* [2], *trespas* [2] et *trinite* [2]. La connotation juridique est comme toujours forte, révélée par la présence de termes comme *charge*, *deceiptes* ou *lawe*. En ce qui concerne les verbes, *truthe* apparaît souvent mis à mal (*tournen* [2], *trauerssen* [2]), ce qui correspond à un passage précis du poème sur lequel nous reviendrons. Il n'y a qu'une seule association à *sothe*. Lorsque *truthe* est complément d'objet, le verbe dominant est *tellen* [4]. *Sothe* apparaît de deux manières, soit tout seul {28}, soit accolé à *sigger* {30 + 2} pour exprimer la notion de celui qui dit la vérité. Lorsque le terme est employé seul, les substantifs associés relèvent de l'argumentation ou de la communication (*cause*, *point*, *sawe/s* [2], *tale*, *token*, *word*), mais il y a aussi beaucoup de termes opposés

---

325 Voir ci-dessus, p. 548-552.

326 H. Barr, *Signes and Soth : language in the Piers Plowman tradition*, Oxford, 1994, en particulier le chapitre 3. Voir également ci-dessus, chapitre 12, p. 449-463.

327 Voir ci-dessus, chapitre 12, p. 464-465.

(*doute/s* [2], *drede* [2], *meschief*, *mysserule*, *venym*). Les verbes portent sur la communication et la connaissance (*sayen* [11], *knownen* [3], *witen* [3]). Les personnages sont variés et aucun ne domine réellement. *Sothe-sigger* est avant tout associé à *Mum* [10], ce qui n'est pas vraiment une surprise puisqu'ils sont en opposition constante. Les substantifs associés diffèrent notablement de ceux de *sothe* : le principal est *wordes* [4], mais beaucoup concernent des notions de lieux (*halle* [3], *chambre*, *houses*, *molde*, *place*, *streets*) ou de temps (*ende* [3], *month* [2], *yeres*). Nous avons vu à quel point l'ancrage dans l'espace est une donnée importante du poème, mais cela vaut également pour le temps<sup>328</sup>. Les verbes sont également différents : on trouve surtout les notions de service (*serven* [2]) et de recherche (*sechen* [3]). L'auteur de *Mum* joue constamment sur les différents sens de *truthe* et de *sothe*, juridique, éthique et intellectuel. Mais le sens théologique n'est pas absent.

*Mum and the sothsegger* est avant tout pragmatique et, d'une certaine manière, rationnel<sup>329</sup>. Les références constantes au domaine juridique n'en constituent que l'aspect le plus visible. Cependant, lorsque le jardinier explique au narrateur ce qu'est le *sothe-sigger* et surtout quelles sont ses origines, nous retrouvons un schéma qui rappelle pour beaucoup celui de Langland, en plus ramassé :

“His dwellyng to discryue , cothe he , I do hit on alle clerchez  
That I shal teche the treuly the tournyng to his place.  
Yn man-is herte his hovsing is , as hooly writte techet,  
And mynde is his mansion that made alle thestres.  
(*In corde fidelis est habitacio veritatis*).  
There feoffed hym his fadre freely forto dwelle,  
And put hym in possession in paradise terrestre  
Yn adam oure auncetre and al his issue after.  
He spirith hym with his spirite that sprange of hymself  
To holde that habitacion and heuene afterwarde,  
To serue hym in sothenes and no souurayn eschewe  
For dreede of deyeng ne no disease elles...

Now I haue y-wised the the weye to his place,  
Hye the hens to his hows and hippe euene amyddes ;  
For though his loigge be lite hit is vnloke euer,  
That thou mayns intre eche day bothe erly and late,  
Forto walke where thou wolt wythynne and withoute  
And to moeue of his mote in mesurable tyme  
And haue concours to criste and come yn agaynes.  
For thay been brethern by baptesme , as the boke telleth,  
And he is y-sibbe to the sire abouue the seuene sterres,

<sup>328</sup> Voir ci-dessus, chapitre 12, p. 465-466.

<sup>329</sup> Voir les conclusions de l'analyse factorielle effectuée dans le domaine de la connaissance, ci-dessus, chapitre 11, p. 401.



For trouthe and the trinite been two nygh frendes.  
 Yf thou wol folowe this fode, thou mos be faire of speche  
 And soft of thy sawys, but souuraynete hit helpe ;  
 For pouerte hath a pressonere whenne he doeth passe bondes<sup>330</sup>.

Avec ce passage crucial qui constitue un tournant du poème, le diseur de vérité est réinséré dans le schéma divin et dans l'objectif ultime de l'homme, son salut. Cela a été noté par Helen Barr, mais il nous semble important d'y insister :

“La séquence suggère que Dieu a naturellement doté l'humanité d'un comportement rationnel qui le dirige vers le bien et, finalement, vers la récompense éternelle<sup>331</sup>”.

Le père du *sothe-sigger* est Dieu et c'est Dieu qui a décidé de le mettre dans le cœur humain pour aider l'homme à se réaliser. Le Christ et la Trinité sont intimement associés à ce processus, mais il faut noter également l'importance du baptême. Au-delà de tout pragmatisme, il convient avant tout d'être chrétien.

Au début du poème, le portrait du diseur de vérité se situe sur un plan humain. Mais des indices d'un dépassement de ce plan sont déjà perceptibles. Ainsi est-il comparé à un enfant non éduqué, et donc à la simplicité et à l'innocence (49-53), puis à un homme sage (*wise burne*, 99). Un peu plus loin, lors de la description du piétinement de *truthe* (171-192), l'intimité de cette dernière avec Dieu est bien mise en exergue ; c'est même la raison essentielle de sa résistance :

Trouthe is so tough and loeth forto teere  
 And so pryuy with the prince that paradis made  
 That he hath graunt of his lyfe while god is in heuene<sup>332</sup>.

La situation du *sothe-sigger* dans le cœur humain grâce à la décision divine a donc été préparée. Cela est renforcé par le fait qu'à l'inverse, *Mum* est présenté en association avec l'Antéchrist :

---

<sup>330</sup> *Mum and the Sothsegger*, 1222-32 et 1239-51 : “Décrire son habitation, dit-il, je le fais sur tous les clercs ; je t'apprendrai réellement le chemin vers son séjour. Sa maison est dans le cœur de l'homme, comme les saintes écritures l'enseignent et l'esprit qui a fait toutes les chambres est sa demeure. *In corde fidelis est habitacio veritatis*. C'est ce dont son père l'a doté librement pour y habiter et il l'a mis en possession du paradis terrestre dans Adam notre ancêtre et toute sa lignée ensuite. Il l'inspire avec son esprit qui jaillit de lui-même pour tenir cette habitation et le ciel ensuite, pour le servir dans la vérité et ne cacher à aucun souverain quelque maladie que ce soit, par peur de mourir... Maintenant que je t'ai indiqué le chemin de son séjour, hâte-toi vers sa maison et saute droit dedans, car bien que son logement soit petit, il n'est jamais fermé, afin que tu puisses y entrer chaque jour, à la fois tôt et tard pour marcher là où tu le veux, à l'intérieur et à l'extérieur, pour qu'il puisse faire avancer son cas en temps voulu et avoir recours au Christ et revenir à nouveau ; ils sont frères par baptême comme le livre le dit, et [le diseur de vérité] est apparenté au seigneur [qui est] au-dessus des sept étoiles car la vérité et la trinité sont deux proches amies. Si tu veux suivre cet homme, tu dois être juste dans tes paroles et gentil dans tes discours, mais l'autorité y aide ; car la pauvreté a un gardien de prison quand il passe les bornes”.

<sup>331</sup> Barr, *Piers Plowman tradition*, p. 344 : “The sequence suggests that God has naturally endowed mankind with rational behaviour which directs him to good and, ultimately, to heavenly reward”.

<sup>332</sup> *Mum and the Sothsegger*, 184-6 : “La vérité est si résistante, difficile à déchirer et si intime avec le prince qui a créé le paradis, que sa vie est assurée pendant que Dieu est au ciel”.

For mvm hath a man there that is a much shrewe,  
 Antecrist-is angel that eche day vs ennoyeth.  
 He dwellith faste by the dore and droppeth many wiles  
 Yf he might wyne ouer the walle with a wron  
 He debateth eche day with do-welle withynne ,  
 And the maistrie among and the mote wynneth,  
 And shoueth the sothe-sigger into a syde-herne,  
 And taketh couetise the keye to come ynne when hym liketh.  
 Thenne dreede with a dore-barre dryueth oute the beste,  
 And maketh the sothe-sigger seche a newe place<sup>333</sup>.

Ainsi, *Mum* est bien envisagé comme une partie d'un schéma diabolique et les interrogations du narrateur pour savoir qui doit l'emporter, de *Mum* ou du *sothe-sigger*, sont replacées dans un plan beaucoup plus vaste<sup>334</sup>. Les arguments juridiques, très présents dans ce passage, servent ici, comme dans *Piers*, à développer ces corrélations.

Dans les autres poèmes, ce lien entre la vérité et le salut individuel est moins clair, mais il est présent. Dans *Pierce the Ploughman's Crede*, ce sont les frères qui jouent le rôle de *Mum*, et le laboureur (doublé ensuite du narrateur) qui est assimilé au *sothe-sigger* (ainsi que Wyclif et Walter Brut) :

This maystres of dyvinitie many, als y trowe,  
 Folwen nought fully the feith as fele of the lewede.  
 Whough may mannes wijt thorough werk [of] him-selue,  
 Known Cristes pryuitie that all kynde passeth ?  
 It mot ben a man of also mek an herte,  
 That myghte with his good lijf that Holly Gost fongen<sup>335</sup>.

Dans *The Crowned Kyng*, ce lien passe par l'amour et l'imitation du Christ que doit suivre le roi :

"My liege lord, of this mater y meve you no more,  
 But euere in your mynde haue hym that you made,  
 And taketh a siker ensample that Crist hym-self sheweth,  
 Of alle the seyntes in heven that for hym deth suffred,  
 For his loue thei were so large her lyves they lost,  
 And for loue of that Lord aloft now they dwelle  
 With that crowned kyng that on cros dyed ;

---

<sup>333</sup> *Mum and the Sothsegger*, 1252-63 : "Mum a un homme là qui est une grande racaille, l'ange de l'Antéchrist qui nous nuit chaque jour. Il se tient près de la porte et produit de nombreuses tromperies pour passer le mur par une entrée illégale. Il débat chaque jour avec Bien-Faire à l'intérieur, et gagne la victoire et le procès ; il pousse ainsi le diseur de vérité dans un coin obscur, et prend la clé Convoitise pour entrer quand il lui plaît. Alors Terreur expulse les gens les plus vertueux avec une barre, oblige le diseur de vérité à chercher un nouveau lieu".

<sup>334</sup> Sur *Mum*, voir également ci-dessus, chapitres 5, p. 210-212 et 12, p. 458-459.

<sup>335</sup> *Pierce the Ploughman's Crede*, 826-31 : "Beaucoup de ces maîtres en divinité, comme je le crois, ne suivent pas pleinement la foi comme de nombreux ignorants. Comment l'esprit de ces hommes, par leur seule action, peuvent-ils connaître la sagesse cachée qui transcende la nature ? Ce doit être un homme humble de cœur, qui peut recevoir le Saint Esprit par sa bonne vie".

Ther Crist in his kyngdom comfort vs euere,  
And of his high grace graunte vnto vs alle  
Prosperite and pees, pursue we thereafter”<sup>336</sup>.

Le clerc, double du narrateur (et de l’auteur), inscrit, comme ses prédécesseurs, le bon gouvernement au sein de l’image de la cité de Dieu.

\*\*\*\*\*

Ainsi, pour les poètes, les différentes significations de *truthe* et de *sothe* permettent d’exprimer un certain nombre de principes fondamentaux qui entremêlent les croyances chrétiennes, la forte insistance sur l’éthique, mais aussi la réflexion intellectuelle. C’est aussi par ce biais que les poètes articulent leur réflexion sur le salut individuel et le salut collectif. Ce dernier passe par la responsabilité morale de chacun, avant tout représentée par le fait que la vérité doit être dite. D’autres éléments viennent cependant compléter ce principe fondamental.

---

<sup>336</sup> *The Crowned Kyng*, 135-44 : “Mon seigneur lige, je ne mets pas davantage en avant cette affaire devant toi, mais garde toujours dans ton esprit celui qui t’a créé. Prends comme exemple certain ce que le Christ lui-même a montré, celui de tous les saints dans le ciel qui ont souffert la mort pour lui et pour son amour ; ils étaient si généreux qu’ils ont perdu leurs vies, et pour l’amour de ce Seigneur, ils habitent maintenant dans le ciel, avec ce roi couronné qui est mort sur la croix. Ainsi le Christ dans son royaume nous conforte à jamais, et de sa haute grâce nous accorde à tous la prospérité et la paix, que nous devons poursuivre”.

## CHAPITRE QUINZE

### L'HOMME FACE AU SALUT DE LA SOCIÉTÉ

“And who that moost maistries kan, be myldest of berynge  
And crouneth Conscience kyng, and maketh Craft youre stiward,  
And after Craftes conseil clotheth yow and fede.  
For I make Piers the Plowman my procuratour and my reve  
And registrer to receyve *redde quod debes*”<sup>337</sup>.

Dans les parties précédentes, nous avons envisagé combien la préoccupation des poètes par rapport aux principes et au fonctionnement de la société humaine était évidente sur tous les plans, que ce soit sur celui des critiques ou sur des propositions (au moins pour les poètes de la seconde partie de la période). Cette préoccupation est à mettre en relation avec le souci non moins grand du sort de l'individu et de ses possibilités d'accéder au salut. Le poème de Langland a souvent été interprété comme mettant l'accent sur l'un ou l'autre de ces pôles<sup>338</sup>. Cette opposition peut, nous semble-t-il, être dépassée. Il nous paraît fondamental d'envisager la manière dont le poète articule la responsabilité morale de l'homme à l'égard de la société, surtout dans la mesure où celle-ci constitue un aspect fondamental de son identité d'auteur. Cela vaut aussi pour les poètes du corpus qui lui sont contemporains ou postérieurs. Dans ce cadre, deux points méritent notre attention. D'une part, se pose la question des choix faits entre action et contemplation, hautement problématisés dans Langland, beaucoup plus nets dans les poèmes de la tradition. D'autre part, il faut s'interroger sur la mise en œuvre dans les poèmes du schéma classique d'analogie entre macrocosme et microcosme, en particulier par le biais du concept de *kynde*, dont l'une des significations seulement est la nature, ainsi que de la perception des facultés de la conscience et de la raison qui dépassent largement l'individu.

#### 1. Vie active ou contemplative ?

Le choix d'une vie active ou contemplative a été une alternative fondamentale dans la société médiévale, façonné en grande partie par les conceptions monastiques sur le mépris du monde (*contemptus mundi*)<sup>339</sup>. Ce modèle est fondé sur Luc 10 : 38-42 qui met en scène l'opposition entre Marthe et Marie, Jésus prenant parti pour cette dernière. Dans les derniers siècles du Moyen Âge, ce modèle se transforme, même si la “fuite du monde” n'est jamais

---

<sup>337</sup> *Piers Plowman* B, XIX 257-61 : “Si l'un d'entre vous est plus savant que tous les autres, qu'il soit aussi le plus humble dans son comportement. Couronnez Conscience comme votre roi, faites d'Habileté votre intendant ; et suivez ses conseils pour vous vêtir et vous nourrir. Je fais de Pierre le Laboureur mon agent et mon officier. Ce sera mon commissaire, chargé de tenir les comptes de tous les *Redde quod debes*”.

<sup>338</sup> Robert Adams résume les différentes positions dans “Langland's Theology”, *op. cit.*, *passim*.

<sup>339</sup> Le Goff, *La civilisation*, *op. cit.*, p. 58-62 ; Vauchez, *La spiritualité*, *op. cit.*, p. 40-46.

délaissée. Avec la participation accrue des laïcs à la vie religieuse, des questions nouvelles sont posées. De fait, le choix concerne bien ici les laïcs. Langland s'interroge sur ce modèle, nous l'avons vu à maintes reprises dans le courant de cette étude, à propos de la pauvreté et de la mendicité, des ordres mendiants ou de sa conception du travail. Dans chacun de ces cas, son ambivalence soulève plus de questions qu'elle n'apporte de réponses, mais ses articulations apparaissent relativement originales. En cela, il forme un contraste assez fort avec les autres poèmes, plus clairement définis dans leurs orientations, nettement tournés vers l'action, comme nous l'avons vu avec l'analyse factorielle générale<sup>340</sup>. Dans *Pierce the Ploughman's Crede* par exemple, il y a une opposition très nette entre le travail du narrateur et du laboureur et l'oisiveté des frères :

“Trewely, frere, quath y tho, to tellen the the sothe,  
 Ther is no peny in my palke to payen for my mete ;  
 I haue no good ne no gold but go thus abouten,  
 And travaille full trewlye to wynnen withe my fode”<sup>341</sup>.

Dans les autres poèmes, les trames narratives montrent un attachement sans faille à l'action au sein de la société.

En Angleterre, la voie du renoncement s'est affirmée par le biais de ce que l'on nomme communément les mystiques anglais, représentés par Richard Rolle († 1349), Walter Hilton († 1396), l'auteur de *The Cloud of Unknowing*, ainsi que Marjorie Kempe et Julian de Norwich<sup>342</sup>. Hilton, et surtout Rolle, ont tous deux rencontré un succès important à la fin du XIV<sup>e</sup> et au début du XV<sup>e</sup> siècles. Il nous reste plus de 500 manuscrits des œuvres de Rolle, dont l'écrasante majorité peut être datée entre les années 1380 et 1500<sup>343</sup>. Ses œuvres les plus célèbres en anglais (car il a surtout écrit en latin) sont *The Form of Living*, que nous retrouvons dans plusieurs manuscrits des poèmes du corpus<sup>344</sup>, et sa traduction commentée des Psaumes<sup>345</sup>. Le texte le plus célèbre de Hilton s'intitule *The Scale of Perfection*<sup>346</sup>.

---

<sup>340</sup> Voir ci-dessus, introduction, p. 26-29.

<sup>341</sup> *Pierce the Ploughman's Crede*, 398-401 : “En vérité, frère, dis-je alors, pour te dire la vérité, je n'ai aucun penny dans ma bourse pour payer ma nourriture ; je n'ai ni bien ni or mais vais ainsi, et je travaille honnêtement pour gagner ma nourriture. Mais si tu voulais pour l'amour de Dieu m'apprendre mon credo, je ferais selon ta volonté quand j'aurai prospéré.”

<sup>342</sup> Les études sur ces auteurs sont innombrables, mais on trouvera une synthèse critique récente de l'historiographie dans l'article de Nicolas Watson, “Middle English Mystics”, dans *The Cambridge History of Medieval English Literature*, Cambridge, 1999, p. 539-65. Sur Rolle, voir du même, *Richard Rolle, The Invention of Authority*, Cambridge, 1991. Voir aussi M. Glasscoe, *English Medieval Mystics : games of faith*, Londres, 1993.

<sup>343</sup> Watson, *Richard Rolle*, *op. cit.*, 31.

<sup>344</sup> *English Writings of Richard Rolle*, éd. H. E. Allen, Oxford, 1931, p. 153 et suiv. Voir ci-dessus, chapitre 3, p. 89.

<sup>345</sup> *English Writings of Richard Rolle*, *op. cit.*, p. 1 et suiv. Pour un commentaire, voir Watson, *Richard Rolle*, *op. cit.*, p. 242-256.

Selon l'historiographie traditionnelle, ces auteurs ont fait beaucoup pour une mystique accessible, dans le sens où ils se sont fortement intéressés aux moyens d'accéder à une communion mystique avec Dieu, plutôt qu'à la définition de cette dernière. Ils ont ainsi été vus surtout comme des empiristes, en opposition aux mystiques rhénans<sup>347</sup>. Récemment, l'appellation même de "mystiques anglais" a été remise en cause par Nicholas Watson. Ce dernier, dans l'optique de leur intégration plus grande dans le mouvement général de la production littéraire anglaise, préfère parler de théologiens vernaculaires<sup>348</sup>. Cette approche a l'avantage de permettre de considérer ces auteurs – et surtout leurs textes – de manière historique, et non pas seulement par rapport à un discours spirituel transcendant les époques. Dans ce cadre, leur réflexion sur la signification de la voie du renoncement peut être renouvelée. De fait, ces auteurs ont réfléchi à l'articulation entre la validation d'un mode de vie, axé sur le renoncement permettant une communion avec le divin et l'action (au sens matériel et spirituel). Et il est remarquable que, bien qu'ils aient surtout destiné leurs textes (c'est le cas au moins pour Rolle) à des laïcs qui avaient choisi cette voie du renoncement (en particulier des nonnes et des recluses), ces textes aient atteint un public beaucoup plus large, composé de laïcs cultivés.

Si la réflexion sur la voie du renoncement a été intense, il est cependant difficile de connaître l'ampleur réelle du phénomène. La réalité de l'érémisme en particulier est très difficile à appréhender<sup>349</sup>. Mais il semble significatif que Langland, qui a apporté une contribution importante à la question, le fasse en grande partie en termes d'une réflexion sur le statut et la nature des ermites<sup>350</sup>.

Les ermites sont des figures importantes du poème<sup>351</sup>. Ils sont souvent traités en parallèle avec toutes les catégories de la société qui, pour Langland, ont un statut par nature ambivalent, c'est-à-dire les mendiants, les ménestrels, les frères et les pèlerins

---

346 *The Scale of Perfection*, éd. E. Underhill, Londres, 1923. Une traduction récente a été effectuée par J. H. Clark et R. Doreward (New York, 1991).

347 F. Rapp, *L'Église et la vie religieuse en Occident*, Paris, 1991<sup>4</sup>, p. 244 : "En Angleterre, le pays le plus accueillant à toutes les formes de l'empirisme, des spirituels qui pourtant croyaient à l'union, dès ici-bas, de l'âme à Dieu et qui parfois assuraient en avoir l'expérience, refusaient de faire de cet état le sujet de l'inconnaissance. Richard Rolle, Walter Hilton et l'inconnu qui composa *Le Nuage de l'inconnaissance*, s'étendaient, dans leurs écrits, beaucoup plus sur l'examen des conditions requises par l'ascension mystique que sur la définition de son terme".

348 Watson, "Middle English Mystics", *op. cit.*, p. 544 : "To speak of 'Middle English Mystics' as 'vernacular theologians' is... to assert two sets of connections, with other kinds of theology and with vernacular writing generally". Sur sa définition de la théologie vernaculaire, voir ci-dessus, chapitre 11, p. 443.

349 Cf. E. Jones, "Langland and Hermits", *YLS* 11, 1997, p. 67-86.

350 Rolle aussi a beaucoup réfléchi à cette question : il se définissait lui-même comme ermite.

351 Le nombre d'occurrences est cependant relativement faible, et rend l'analyse lexicologique peu significative.

(professionnels)<sup>352</sup>. Le poète n'est pas le seul à constater la nature ambiguë de la définition de l'érémisme. Celle-ci est restée floue tout au long du Moyen Âge : il n'y a même pas d'accord sur le fait de savoir si ce sont des clercs ou des laïcs<sup>353</sup>. Comme les autres catégories déjà étudiées, ils font l'objet de nombreuses critiques, singulièrement renforcées en C, mais il y a aussi des figures positives. Langland tente dès le prologue de définir les bons et les mauvais ermites :

In preieres and penaunce putten hem manye,  
 Al for the love of oure Lord iyveden ful streyte  
 In hope to have heveneriche blisse –  
 As ances and heremites that holden hem in hire selles,  
 Coveiten noght in contree to cairen aboute  
 For no likerous liflode hire likame to plese...

Heremytes on an heep with hoked staves  
 Wenten to Walsyngham – and hire wenches after :  
 Grete lobies and longe that lothe were to swynke  
 Clothed hem in copes to ben knownen from othere,  
 And shopen hem heremytes hire ese to have<sup>354</sup>.

Le mode de vie légitime des ermites est défini par l'expression *preieres and penaunce*. Selon Malcolm Godden, *penaunce* renvoie ici, comme dans d'autres textes à une vie ascétique<sup>355</sup>. Mais dans ces vers, l'élément de détermination essentiel des bons et mauvais ermites se situe dans l'opposition entre la stabilité de la cellule et l'errance du troupeau. Cette vision était traditionnelle, mais pas unique. C'est un des principaux points d'une *Regula Heremitarum* composée au XIV<sup>e</sup> siècle, dont il existe des versions en latin et en anglais<sup>356</sup>. Elle oppose la stabilité des ermites à l'errance des *gyrovagi*, fréquemment dénoncés par les autorités. Ces derniers ont d'ailleurs fait l'objet d'une satire continue depuis le XI<sup>e</sup> siècle, dont Langland se

---

352 Dans la structure du prologue (vers 25-69), ces catégories sont intimement associées (voir ci-dessus, chapitre 4, p. 116-119).

353 Sur l'évolution générale de l'érémisme, voir le E. Brahem, "Ermites", *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques* 15, col. 766-91 ; sur le statut juridique, voir P. Doyère, "Ermites", *Dictionnaire de droit canonique* 5, col. 412-29. Selon Edward Jones, il y a à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle et au début du XV<sup>e</sup> une clarification de ce statut dans le sens laïc ("Langland and Hermits", *op. cit.*, p. 80, à partir des chiffres donnés par R. Clay, *The Hermits and Anchorites of England*, Londres, 1914).

354 *Piers Plowman* B, Prol 25-30 et 53-7 : "Beaucoup d'autres se vouaient à la prière et à la pénitence, vivant de manière ascétique pour l'amour de Dieu, dans l'espoir de parvenir à la béatitude au royaume des cieux. Ceux-là étaient des anachorètes et des ermites, qui restaient dans leurs cellules et n'étaient nullement tentés de parcourir le pays pour satisfaire leur chair avec une vie de débauche. (...) Un troupeau d'ermites avec des bâtons tordus allait à Walsingham, suivis de leurs prostituées : de grands et robustes vauriens, ennemis d'une honnête journée de travail, qui s'habillent de chapes pour se démarquer des autres et, ainsi, se transforment en ermites, en oisifs".

355 M. Godden, "Plowmen and hermits in Langland's *Piers Plowman*", *RES*, 35, 1984, p.129-163, p. 132-33. Il cite la version métrique anglaise des *Voyages* de Mandeville (éd. M. Seymour, *EETS* 269, Londres, 1973, vers 625-32) et la traduction du *Roman de la Rose* (*Riverside Chaucer*, vers 6561-72).

356 N. Watson, *Richard Rolle*, *op. cit.*, p. 44-45 et note 21 du chapitre 1, p. 305. Cette Règle a durant une période été attribuée à Rolle.

fait ici le représentant. Si le statut juridique de l'ermite reste flou, les juridictions ecclésiastiques veulent de plus en plus statuer sur le problème de cette mobilité. En Angleterre, elles sont suivies dans ce domaine par les autorités séculières à l'époque même où Langland écrit : le statut de 1388 sur les travailleurs et les mendiants régleme[n]te aussi la mobilité des ermites<sup>357</sup>. Il y a un lien évident avec l'errance de ces travailleurs sans terre et de ces mendiants, à l'œuvre dans les statuts comme dans *Piers*<sup>358</sup>. Langland tente bien d'avoir une vision globale de la question, mais il n'est pas le seul. Cette mobilité n'a cependant pas toujours été contestée. Rolle lui-même n'y est pas toujours hostile, même si sa stratégie apparaît largement défensive. Selon Ralph Hanna, cette question se retrouve dans les différences qui existent entre les versions de la *Regula*. L'une de ces versions distingue plusieurs formes de mobilité. Parmi ces dernières, certaines sont louables<sup>359</sup>.

Dans la version B, les mauvais ermites apparaissent de manière intermittente, comme en B XV 415-26 où ils sont associés aux frères et aux moines. Mais c'est surtout au passus IX de la version C que cette critique est développée, dans un long passage ajouté (187-254). Ils sont insérés dans l'épisode du pardon de *Truthe* à la suite des mendiants. Deux points essentiels se dégagent de cet ajout (difficile), la question du travail qui fait le lien avec les mendiants et soutient la cohérence du passage et celle de l'obéissance des ermites :

Forthy lefte they here labour, thise lewede knaues,  
 And clothed hem in copes, clerkes as hit were,  
 Or oen of som ordre or elles a profete,  
 Ayen the lawe of Leuey, yf Latyn be trewe :  
*Non licet uobis legem voluntati, set voluntatem coniungere legi.*  
 Kyndeliche, by Crist, ben suche ycald 'lollares',  
 As by the Engelisch of oure eldres, of olde mennes techynge...  
 Rihte so sothly such manere ermytes  
 Lollen ayen the byleue and the lawe of holy church.  
 For holy church hoteth alle manere peple  
 Vnder obedience to be and buxum to the lawe<sup>360</sup>.

---

357 SR II, p. 56-8 : "Item accordez est & assentuz que de chescun qi va mendinant & est able de servir ou laborer, soit fait deluy comme de celui qui depart hors de Hundredes & autres lieux susduts sans lettre tesmoigniale come dessus est dit, forspris gentz de religion & heremytes approuvez eiantz lettres tesmoniales des ordinairs".

358 Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 132-148.

359 Hanna, "Will's Work", *op. cit.*, p. 31-32. Ces formes louables sont engagées dans la conversion, dans la prédication, et parfois dans les pèlerinages.

360 *Piers Plowman* C, IX 209-220 : "Ainsi, ils ont laissé leur travail, ces bons-à-rien, et se sont habillés comme s'ils étaient des clercs, comme quelqu'un d'un ordre quelconque ou comme un prophète, contre la loi de Lévi, si le latin est juste : *Il n'est pas licite de conformer la loi à votre volonté, mais [il faut] conformer votre volonté à loi*. Naturellement, par le Christ, de tels gens sont appelés 'lollards', d'après l'anglais de mes ancêtres et l'enseignement des anciens... De même, ces ermites offensent la croyance et la loi de la Sainte Église. Car la Sainte Église commande à tout le monde l'obéissance et la soumission à la loi".



Les critiques de la première partie sont les mêmes que celles qui sont portées contre les mendiants bien portants. La question de l'obéissance existe aussi pour ces derniers (il est largement traité dans la seconde vision), mais il apparaît encore plus aigu pour les ermites. Ce thème est déjà présent dans la version B, au sein de la confession d'*Haukyn*, mais de manière beaucoup moins développée<sup>361</sup>. Comme pour la mobilité, cette question soulève des problèmes considérables, issus du flou statutaire des ermites. Le manque d'obéissance – qui survient parce que les ermites ne sont pas soumis à une règle spécifique – est une des critiques principales des textes hostiles aux ermites (et même des textes qui ne le sont pas). En théorie, il faut alors une autorisation ecclésiastique pour devenir ermite<sup>362</sup>. Cependant, des arguments en faveur d'une absence d'autorisation sont parfois émis. Les deux cautions principales apportées dans ce cas sont les Évangiles (Jésus lui-même ne s'est-il pas retiré dans le désert ?)<sup>363</sup>, ou Dieu lui-même. Rolle fait usage de ce dernier argument<sup>364</sup>.

Cependant, contrairement aux frères par exemple, les figures des bons ermites sont présentes, en particulier par le biais de *Pacience* qui, au passus XIII, est présenté comme un pèlerin et un ermite (vers 29-30). *Pacience* apparaît comme une version positive de *Will*. Il fait également le lien entre la question de l'érémisme et les grandes préoccupations de Langland concernant la pauvreté, le travail et la mendicité. Il en est de même au passus XV de la version B, lorsqu'*Anima* fait l'éloge des saints ermites :

Antony and Egidie and othere holy fadres  
 Woneden in wildernesse among wilde beestes ;  
 Monkes and mendinaunts men by hemselve  
 In spekes and in spelonkes, selde speken togideres.  
 Ac neither Antony ne Egidie ne heremyte that tyme  
 Of leons ne of leopardes no liflode ne toke,  
 But of foweles that fleeth – thus fyndeth men in bokes –  
 Except that Egidie after an hynde cride.  
 And thorough the mylk of that mylde beest the man was sustened ;  
 And day bi day hadde he hire noght his hunger for to slake  
 But selden and sondry tymes, as seith the book and techeth.  
 Antony adayes aboute noon tyme  
 Hadde a brid that broughte hym breed that he by lyvede ;

---

Il est très difficile de faire ressortir le jeu de mots sur les termes *lollare* et *lollen*. Le verbe peut signifier vagabonder, paraître mais aussi offenser. *Lollare*, dans le sens de vagabond, n'apparaît que dans *Piers*. Cf. W. Scase, *Piers Plowman and the new anticlericalism*, Cambridge, 1989, p. 120-1 et 125-137.

361 B XIII 280-5. Voir ci-dessus, chapitre 14, p. 515-516.

362 Jones, "Langland and Hermits", *op. cit.*

363 Hanna, "Will's Work", *op. cit.*, p. 27.

364 Watson, *Richard Rolle*, *op. cit.*, p. 40 et suiv.

And though the gome hadde a gest, God fond hem bothe<sup>365</sup>.

Antoine et Egidius apparaissent ici comme des figures idéales : les ermites doivent être des figures solitaires ancrées dans le désert.

Si de nombreux passages sont consacrés aux ermites en général, la personnalité de *Will* est importante pour l'appréhension de la question, plus ambiguë que ne laisse supposer l'affirmation de cet idéal. *Will* a en effet été interprété comme un ermite à plusieurs reprises, d'autant qu'il se présente comme tel au début du poème :

In a somer seson, whan softe was the sonne,  
I shoop me into shroudes as I a sheep were,  
In habite as an heremite unholy of werkes,  
went wide in this world wondres to here<sup>366</sup>.

Malcolm Godden, dans sa discussion de l'identité de Langland, considère que *Will* (et donc, selon lui, le poète lui-même) endosse de nombreux traits qui pourraient relever de la figure de l'ermite ; il le compare d'ailleurs à Richard Rolle<sup>367</sup>. Ralph Hanna a une interprétation un peu différente, car il ne met pas directement en relation *Will* et Langland. Mais il tente de montrer que le portrait dressé en C V comporte de nombreux traits érémitiques :

“Ainsi, de nombreux détails spécifiques en C 5 – aussi bien l'auto-définition positive de *Will* que son anti-érémitisme véhément, exprimé ailleurs de manière plus tranchante – devient plus compréhensible si l'on reconsidère sa vocation, son travail. Son auto-description évoque les pratiques représentées des ermites médiévaux, plus spécialement dans son insistance sur son éducation et sur les actes liturgiques que cela lui permet d'accomplir (à lui, mais pas à d'autres ermites), mais aussi dans de nombreux autres détails – son costume habituel dans le poème, sa poursuite errante d'un patronage, sa possession d'une concubine (sinon d'une femme)”<sup>368</sup>.

---

365 *Piers Plowman* B, XV 272-85 : “Antoine et Egidius, et d'autres saints pères vivaient dans le désert parmi les bêtes sauvages. Les moines et les mendiants vivaient solitaires dans des grottes et dans des cavernes, se parlant rarement entre eux. Mais ni Antoine, ni Egidius, ni aucun ermite de ce temps-là ne recevaient de quoi subsister des lions ou des léopards ; ils étaient nourris par les oiseaux, ainsi qu'on peut le lire dans les livres, à l'exception d'Egidius, qui avait l'habitude d'appeler une biche et de se nourrir du lait de cette bête inoffensive ; mais il ne l'avait pas tous les jours pour apaiser sa faim, mais seulement, comme le livre nous en informe, en de rares occasions. Antoine, chaque jour, vers midi, avait un oiseau qui lui apportait le pain dont il vivait ; et quand il avait un hôte, c'est Dieu qui pourvoyait pour deux”.

366 *Piers Plowman* B, Prol 1-4 : “Par un bel été, alors que le soleil était doux, je revêtis un habit en peau de mouton, l'habit d'un ermite, mais sans prétention à la sainteté, et je partis me promener à travers ce monde, à l'écoute de ses étranges et merveilleux événements”.

367 M. Godden, *The Making of Piers Plowman*, Londres et New York, 1990, p. 10-12.

368 Hanna, “Will's Work”, *op. cit.*, p. 43 : “Thus, much specific detail in C 5 – both Will's positive self-definition as well as his vehement anti-eremiticism, most trenchantly expressed elsewhere – becomes more comprehensible if one reconceives his vocation, his work. Most especially in his emphasis upon his literacy and those liturgical acts it allows him (but no other hermits) to perform, but also in a variety of other details – his usual costume in the poem, his wandering pursuit of patronage, his possession of a consort (if not wife) – his self-description evokes the represented practice of medieval hermits”.

Nous n'aborderons pas ici la question du travail, dans la mesure où elle a déjà été traitée au chapitre 4, mais cela constitue, bien sûr, un aspect fondamental du traitement de *Will*.

C'est en cela que cet auteur compare *Will* à Richard Rolle, dans cet effort de personnalisation<sup>369</sup>. Ces interprétations illustrent la difficulté d'appréhender la figure de *Will*, mais indiquent aussi la profondeur des interrogations de Langland dans ce domaine, quel qu'ait été son propre statut.

Ces différents passages doivent être replacés dans le contexte beaucoup plus vaste de la réaction des autorités face aux différentes manifestations extra-ordinaires de la piété laïque qui ont souvent suscité une certaine méfiance et, plus généralement, dans celui de la conception d'une représentation statique de la société<sup>370</sup>. De fait, ils sont significatifs sur le plan des réalités sociales. Selon Edward Jones, le portrait dressé au passus IX correspond en fait à une réalité historique du second quart du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>371</sup>. Mais par la suite, ce portrait apparaît condamné par la réaffirmation de l'idéal érémitique traditionnel. Edward Jones en conclut donc au conservatisme de Langland :

“Si, donc, la tendance générale de Langland, dans son traitement des ermites comme dans tant d'autres choses, et de se tourner vers un âge doré qui ne peut revenir, plutôt que de manière non critique vers le présent ou le futur, en cela, comme dans la question (connectée) de la régulation de la vocation érémitique, il anticipe les développements de la fin du Moyen Age qui a vu la composition de nombreuses règles pour les ermites, en Latin et en Anglais, et le mouvement plus assidu de l'épiscopat dans l'administration des professions et la suggestion d'un ordo pour le 'régime quotidien' des ermites”<sup>372</sup>.

L'ambiguïté de *Will* montre que les perceptions de Langland sur la question ne sont pas aussi simples, mais cette interprétation a le mérite de montrer que sur ce sujet comme tant d'autres, Langland s'interroge sur la vocation et peut-être surtout sur la nécessité de sa visibilité dans l'ordre social.

\*\*\*\*\*

---

369 *Ibid*, p. 44 : “Like Rolle, Will creates for himself an unregulated eremitic regimen, one entirely personalized (and attacking, on just such a personalized basis, the activity of others”.

Mais pour Nicholas Watson, *Will* est au contraire une sorte d'anti-Rolle, car il n'est pas du tout élitiste au contraire de l'ermite (“Middle English Mystics”, *op. cit.*, p. 551).

370 Les exemples sont nombreux. Voir par exemple l'ouvrage de J. C. Schmitt sur les béguines, *Mort d'une hérésie, L'Eglise et les clercs face aux béguines et aux béguards du Rhin supérieur, XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1978.

371 E. Jones, “Langland's Hermits”, *op. cit.*, p. 74-5 : “It seems, then, that Langland's picture of 'londleperis heremytes' who 'beggen in churches' is a historically accurate one, but that his condemnatory tone is at odds with the official sanction that such hermits apparently enjoyed”.

372 *Ibid*, p. 82 : “If, then, Langland's general tendency, in his treatment of hermits as in much else, is to look back to a golden age beyond recall rather than uncritically to the present or forward to the future, in this, as in the (not unconnected) matter of regulation of the eremitic vocation, he anticipates the developments of the late Middle Age, which saw the composition of a number of rules for hermits, in both Latin and English, and the more assiduous movement of the episcopate in administering professions and suggesting an ordo for hermits' daily regimen”.

Est-ce à dire pour autant que Langland conseille la vie contemplative ? Le point de départ de la discussion sur ce sujet est l'épisode de la rupture du pardon du passus VII, et surtout la décision de *Piers* qui s'ensuit :

“I shal cessen of my sowyng, quod Piers, and swynke noght so harde,  
Ne aboute my bely joye so bisy be na moore ;  
Of preieres and of penaunoe my plough shal ben hereafter,  
And wepen whan I sholde slepe, though whete breed me faille.  
The prophete his payn eet in penaunce and in sorwe,  
By that the Sauter seith – so dide othere manye.  
That loveth God lelly, his liflode is ful esy :  
*Fuerunt michi lacrimae mee panes die ac nocte*  
And but if Luc lye, he lereth us by foweles  
We sholde noght be to bisy aboute the worldes blisse :  
*Ne solliciti sitis* he seith in the Gospel  
And sheweth us by ensamples us selve to wisse.  
The foweles in the feld, who fynt hem mete at wynter ?  
Have thei no gerner to go to, but God fynt hem alle”<sup>373</sup>.

Dans le processus narratif, cette double rupture conduit *Will* à se mettre en quête de *Dowel*. Dans ce cadre, les discussions sur la signification de *Dowel* ont parfois été menées en relation avec le modèle des vies active et contemplative, ou plutôt avec un modèle parallèle, celui des trois vies (et non plus deux), dans la mesure où une voie mixte est ajoutée<sup>374</sup>. Dans ce schéma, cette dernière (en fait, le terme n'est que très tardivement employé) est celle du prédicateur. Elle a été promue par les frères, mais aussi par les clercs séculiers. Dans ce cas, elle est considérée comme étant la voie la plus parfaite. Nicholas Watson insiste cependant sur le manque de précision de ce concept. Lorsque Walter Hilton, qui a écrit un traité intitulé *Mixed Life*, l'emploie, il considère la voie mixte comme intermédiaire entre action et contemplation<sup>375</sup>. Langland s'opposerait sur ce terrain à Hilton. Selon Watson en effet, qui s'appuie sur la définition donnée par *Thought* au passus VIII (vers 79 et suivants), la trilogie

---

<sup>373</sup> *Piers Plowman* B, VII 118-130 : “Je laisserai mes semailles, et ne travaillerai plus si dur, ni ne me soucierai plus autant de ce que je vais manger. Désormais, ma charrue consistera en prières et en pénitence : et même si le pain de blé manque, je pleurerai sur mes péchés quand je devrais dormir. Le Psautier nous dit que le prophète mangea son pain de pénitence et de douleur ; bien d'autres l'ont fait aussi. Mais si un homme aime Dieu fidèlement, il peut gagner sa vie sans difficulté : *Mes larmes ont été mon pain le jour et la nuit* (Ps 41 : 4). Et à moins que Saint Luc ne mente, il nous enseigne par l'exemple des oiseaux à ne pas trop nous occuper de notre bonheur terrestre. *Ne soyez pas trop désireux* (Matth 6 : 25), dit-il dans l'Évangile, nous montrant par des paraboles comment nous conduire. Les oiseaux du champ – qui subvient à leurs besoins en hiver ? Ils n'ont pas de grenier, mais Dieu pourvoit aux besoins d'eux tous”.

<sup>374</sup> Pour le paragraphe qui suit, nous devons beaucoup à la synthèse de Nicholas Watson (*Richard Rolle, op. cit.*, p. 11 et suiv.).

<sup>375</sup> Walter Hilton, *On the Mixed Life*, éd. S. J. Ogilvie-Thompson, Salsbourg, 1986.

de *Dowel* est à l'origine conçue par Langland comme une version de cette trilogie des trois vies. Le portrait de *Dobest* en tant qu'évêque impliquerait la supériorité de la voie mixte<sup>376</sup>.

Selon Malcolm Godden, qui n'endosse pas cette vision de la trilogie, la définition de la vie de *preieres and penaunces* des ermites n'implique pas forcément un rejet de la vie active (au sens matériel), au moins dans la version C. Il note que cette voie était souvent définie sur un plan spirituel. L'épisode centré sur *Haukyn-Activa Vita* en est selon lui une illustration ; ce serait avant tout son état spirituel intérieur qui est transformé par les discours de *Conscience* et de *Pacience* plus que son état de travailleur<sup>377</sup>. Ce passage est cependant ambivalent. Ce n'est que dans la version C que Langland clarifie la situation, en insistant davantage sur le fait qu'une vie active au sens matériel du terme peut être accomplie dans l'abandon de Dieu, l'abandon de la rupture du pardon par *Piers* en constituant le signe le plus manifeste.

Quoi qu'il en soit de ces divergences d'interprétations, il nous semble que ces dernières se rejoignent au moins sur un point essentiel : Langland prône la réconciliation de l'activité matérielle et de la recherche spirituelle, ce qui correspond bien aux remarques que nous avons pu faire dans le chapitre précédent, ainsi que dans l'analyse de sa conception du travail. Le personnage de *Piers* en constitue le parangon. Au passus VII de la version B, il paraît abandonner la vie active pour la vie contemplative. Mais dans la suite du poème, malgré son statut presque messianique, il est activement impliqué dans la vie spirituelle et sociale. Il est sur tous les plans un guide des âmes<sup>378</sup>. Son assimilation au pape dans l'avant-dernier passus du poème, alors qu'il garde son qualificatif de laboureur, met l'accent sur cet aspect essentiel de sa personnalité, en dehors même de toute implication radicale par rapport à l'institution. Dans le même sens, Teresa Tavormina a démontré que, dans tout le poème et de manière plus élaborée encore dans la version C, le mariage est considéré comme un élément extrêmement positif de la vie d'un laïc, en particulier dans les passus où interviennent les images de la Trinité<sup>379</sup>.

De fait, Langland semble accepter toutes les formes de vie à partir du moment où elles sont conformes à l'enseignement évangélique. Dans l'épisode des dons de *Grace* au passus XIX, il termine par la vie contemplative, qui semble ainsi acquérir un statut particulier. D'une certaine manière pourtant, elle est mise sur le même plan que les autres :

---

<sup>376</sup> Watson, *Richard Rolle*, *op. cit.*, p. 13 : "Although questions still remain, there is little doubt that, as Langland originally conceived them, *Dowel*, *Dobet* and *Dobest* were meant as equivalents of active, contemplative and 'mixed' lives ; that he saw the last of these, in which action and contemplation are combined, as the highest form of the spiritual life ; and that, like Aquinas, he associated it with the life of bishops".

<sup>377</sup> Godden, "Plowmen and hermits", *op. cit.*, p. 139-50

<sup>378</sup> Voir ci-dessus, chapitre 10, p. 388-391.

<sup>379</sup> Tavormina, *Kyndly Similitudes*, *op. cit.*, *passim*. Voir ci-dessus, chapitre 14, p. 550.

And some he lered to lyve in longynge to ben hennes,  
In poverte and in pacience to preie for alle Cristene.  
And alle he lered to be lele, and ech a craft love oother,  
And forbad hem alle debat – that noon be among hem<sup>380</sup>.

Le problème reste que plus on adopte un idéal de perfection, plus il est difficile de s'y conformer. En cela, la critique des mauvais ermites est à mettre en parallèle avec celle des frères.

\*\*\*\*\*

Langland tente donc, nous semble-t-il, de se positionner entre d'une part la 'routine' spirituelle imposée par l'institution ecclésiastique et d'autre part le radicalisme lollard, de même que pour les modalités des saluts. En cela, il mérite bien le vocable de 'théologien vernaculaire' choisi par Nicholas Watson. Mais ces considérations conduisent également à une interprétation sur le plan de la société humaine. Les interrogations du poète nous paraissent constituer une tentative de compromis sur ce plan, même s'il est manifestement difficile à réaliser. La refondation d'*Unite* à la fin du poème échoue aussi parce que les individus refusent de reconnaître leur responsabilité morale – et donc, d'une certaine manière, leur engagement actif sur tous les plans, que Langland semble prôner – vis-à-vis non seulement d'eux-mêmes, mais aussi de la société. À cet égard, il n'est pas innocent que dans la dernière partie du passus XIX, Langland illustre la perversion des trois premières vertus cardinales par le comportement de membres des élites, roi, nobles et cardinaux, alors même que c'est d'abord un membre des *commune*, un brasseur, qui a rejeté en bloc les propositions de *Conscience*<sup>381</sup>. C'est au moment où les membres de la société se retrouvent confrontés aux contraintes de cette dernière qu'ils se détournent de l'idéal proposé, désormais impossible à atteindre.

## 2. De l'harmonie.

La responsabilité morale de chacun au sein de la société, donnée fondamentale des poèmes, est démontrée sur le plan des choix individuels. Mais elle est articulée par les poètes avec des principes sous-jacents qu'il nous faut dégager. De fait, l'accent porté sur des pratiques variées – sur le plan de la société et des institutions séculières ou ecclésiastiques –

---

380 *Piers Plowman* B, XIX, 249-52: "A certains, Grâce inspira le désir de se détacher des préoccupations de ce monde, de vivre dans le dénuement et la résignation, en priant pour tous les Chrétiens. Mais il y eut une leçon qu'il enseigna à tous : d'être fidèle et droit, quel que soit leur état, et de s'aimer les uns les autres. Il leur interdit à tous de se quereller".

381 Au début du passus XX, il illustre la perversion de la quatrième vertu par un mendiant qui peut aussi être un ermite ou un frère, *Nede*.

est à resituer au sein de la constitution d'une société chrétienne harmonieuse. La dramatisation la plus grande de ce thème se trouve au passus XIX de *Piers Plowman*, où une société conçue à la fois horizontalement et verticalement est refondée sous la houlette de *Grace*, de *Piers* et de *Conscience*. Mais d'autres aspects importants viennent appuyer dans *Piers* cet idéal et l'expriment nettement dans les poèmes de la tradition. C'est, d'une part, la nécessaire harmonie entre l'homme et la nature, issue d'une conception très classique. Il nous faudra étudier ce que recouvre exactement le concept *kynde*, utilisé entre autres pour la traduction de *natura* mais qui dépasse largement notre définition moderne de nature. D'autre part, l'articulation des concepts de raison et de conscience, qui sont utilisés sur les plans individuels et collectifs, constitue un trait d'union fondamental entre ces deux pôles. Avons-nous là l'indice d'une certaine rationalisation ?

#### DU CONCEPT DE *KYNDENESSE*.

Dans la perception de la nécessaire harmonie entre l'homme et le monde créé, deux éléments apparaissent importants : la notion de *kynde* et de *kyndenesse* et le concept de la mesure.

*Kynde* et les termes qui composent sa famille sémantique (*kyndenesse*, *unkyndenesse*, *unkynde*) désignent en moyen-anglais un des concepts les plus polymorphes qui soient. Le glossaire en donne un aperçu significatif. Il est possible de distinguer deux catégories principales : ce qui relève de la nature et ce qui relève de l'éthique. Tous les commentateurs s'accordent pour noter que c'est un concept majeur dans le poème de Langland, mais le consensus vole en éclats lorsqu'il s'agit de définir les utilisations que le poète en fait. L'analyse lexicologique peut nous éclairer sur certains points<sup>382</sup>.

*Kynde* apparaît soit sous forme de substantif {77} et dans ce cas, il est parfois personnifié ; soit sous forme d'adjectif {45}. Il est alors le plus souvent employé pour former l'expression *kynde wit* {25}, sur lequel il faut nous arrêter un instant<sup>383</sup>. Cette expression apparaît surtout dans les deux premières visions, ainsi qu'aux passus XII et XIX. Les associations principales sont, pour les personnages *Conscience* [6] et *Reson* [3], pour les catégories *commune* [3], *clerkes* [3] et *peple* [2] et pour les substantifs *clergie* [5]. Les verbes de la connaissance dominant. Le terme est donc relié à la société et à la connaissance, et c'est surtout le premier aspect qui nous intéressera dans ce paragraphe.

---

<sup>382</sup> Annexe 3, p. 924-927.

<sup>383</sup> Les autres substantifs qualifiés sont *kenonyng* [6], *love* [3], *witted man* [2], *Cristene* [2], *creature*, *wille*, *name*, *speche*, *berte*, *mylk* et *fruyt*. Sur le concept de *kynde kenonyng*, voir ci-dessus, chapitre 11, p. 435-438.

La distribution du substantif *kynde* est irrégulière. Il n'apparaît presque pas dans les deux premières visions ; les pics se situent aux passus IX, XI et surtout XX. Ces passus correspondent à des moments du poème où *Kynde* est personnifié {31}. Entre ces pôles, la distribution est relativement régulière. Les personnages associés sont, parmi les noms propres, *God* [5] et *Conscience* [4] et, pour le reste, *creature/s* [4], *knyght* [3], *peple* [3] et *clerkes* [2]. Les substantifs révèlent une insistance sur ce qui relève de phénomènes naturels : *deeth* [3], *flessh* [2], *siknesse* [2], *beestes*, *body*, *concepcion*... En revanche, les verbes portent surtout sur la connaissance (*knowen* [3], *kennen* [2])<sup>384</sup>, la communication (*asken* [3], *tellen* [2]) et la protection (*kepen* [2]). Certains indiquent aussi la présence d'une notion de punition et de destruction, fortement mise en exergue dans le passus XX. Les thèmes qui ressortent fortement sont donc la nature, l'association au divin, mais aussi, là encore, la société.

*Kyndenesse* n'apparaît qu'une seule fois dans le poème, mais son opposé, *unkyndenesse*, est un peu plus fréquent {12}. L'association principale de ce terme est *coveitise* [4] et dans une moindre mesure *reson* [2]. Les verbes expriment la notion de destruction (*quenchen* [3], *assaillen*). L'adjectif, *unkynde* {20} apparaît surtout au passus XVII, dans le discours du Samaritain. Les substantifs qualifiés sont avant tout des personnages, hommes ou chrétien en général (*creatures* [3], *cristene* [3]).

Dans tous les cas donc, les significations de cet ensemble de termes se croisent.

Étant donné que le substantif *kynde* n'apparaît presque pas dans les deux premières visions, on pourrait penser *a priori* que Langland ne s'intéresse pas à ce concept dans le cadre de sa réflexion sur sa société. Il n'en est rien, comme nous venons de le voir. Tout d'abord, dans la première vision, et particulièrement dans le prologue, il faut rappeler la présence de *Kynde Wit*, dans la fondation de la société<sup>385</sup>. *Kynde Wit* est alors associé au clergé et à la notion de conseil que ce dernier endosse pour la protection de tous (vers 114-5). Cette présence permet à Langland d'insister sur l'importance de la faculté naturelle de l'homme qui le conduit à faire le bien, ce qui est en accord avec certaines définitions de la loi naturelle<sup>386</sup>. En outre, plusieurs éléments suggèrent que Langland insiste sur une mise en perspective de la société humaine au sein de l'ensemble plus vaste du concept de *kyndenesse*. Il faut d'abord revenir sur l'identification entre *Kynde* et Dieu, et notamment sur le fait que c'est la seule

---

<sup>384</sup> Cet élément est mis en valeur par l'environnement thématique.

<sup>385</sup> Cf. H. Barr, "The Treatment of Natural Law in *Richard the Redeless* and *Mum and the Sothsegger*", *LSE*, 23, 1992, p. 49-80, p. 68 : "This section has been interpreted to show Langland's belief in the importance of a natural faculty in man, which when properly employed in the formation and maintenance of a political community, works for the common good".

<sup>386</sup> *Ibid.*, *passim*.



forme d'intervention directe de la première personne divine dans l'action du poème. Selon Hugh White, cela implique pour Langland une divinité plus proche, ce que nous avons envisagé par ailleurs<sup>387</sup>. Dans ce cadre, trois épisodes s'articulent entre eux : la description du château de *Kynde* au passus IX, le rêve intérieur du passus XI où *Kynde* offre une vision du monde au narrateur, et son intervention au passus XX.

Au passus IX, *Wit* décrit le château de *Kynde*, qui s'avère être une figuration de l'homme :

“Sire Dowel dwelleth, quod Wit, noght a day hennes  
In a castel that Kynde made of foure kynnes thynges.  
Of erthe and eyr is it maad, medled togideres,  
With wynd and with water wittily enjoined.  
Kynde hath closed therinne craftily withalle  
A lemman that he loveth lik lo hymselfe.  
Anima she hatte; to hir hath envye  
A proud prikere of Fraunce, *Princeps huius mundi*  
And wolde wyne hire away wilh wiles and he mighte”<sup>388</sup>.

Dans ce passage, la nature est surtout envisagée dans sa dimension humaine, ce qui nous renvoie au développement du concept de *Kynde Wit*. Selon Hugh White, *Wit* fait preuve d'une vision très positive de la position de l'homme vis-à-vis de Dieu<sup>389</sup>. Peu après en effet, il explique à *Will* ce qu'est *Kynde* :

“Kynde, quod Wit, is creatour of alle kynnes thynges,  
Fader and formour of al that evere was maked –  
And that is the grete God that gynnyng hadde nevere,  
Lord of lif and of light, of lisse and of peyne.  
Aungeles and alle thyng arn at his wille,  
Ac man is hym moost lik of marc and of shape”<sup>390</sup>.

L'emphase est donc portée sur le fait que, dans tout le monde créé, c'est l'homme qui est le plus à l'image de Dieu. Cette conception est classique, mais elle est exprimée de manière optimiste. Au passus XI, cet optimisme est pourtant battu en brèche. Le narrateur, dans son

---

<sup>387</sup> White, *Nature and Salvation*, *op. cit.*, p. 85. Voir ci-dessus, chapitre 14, p. 526.

<sup>388</sup> *Piers Plowman* B, IX 1-9 : “Sire Bien-faire, dit Entendement, vit à moins d'un jour de voyage d'ici, dans un château que Nature a fait à partir de quatre sortes de matériaux. Il est fait de terre et d'air mêlés ensemble et ingénieusement combinés avec le vent et avec l'eau. A l'intérieur, de plus, avec une grande habileté, Nature a enfermé sa bien-aimée, qui lui est aussi chère que lui-même. *Anima* est son nom, et elle est l'objet de l'hostilité d'un fier chevalier français nommé *Princeps huius mundi*. Son seul désir est de l'enlever par quelque stratagème, s'il le peut.”

<sup>389</sup> White, *Nature and Salvation*, *op. cit.*, p. 69.

<sup>390</sup> *Piers Plowman* B, IX 26-31 : “Nature, répondit Entendement, est celui qui a créé toutes choses. Il est le père et le façonneur de tout ce qui a jamais été fait. Il est le puissant Dieu, qui n'a jamais eu de commencement, le seigneur de la vie et de la lumière, du plaisir et de la douleur. Les anges, comme toutes choses existantes, sont sujets à sa volonté ; mais c'est l'homme qui lui ressemble le plus dans les traits et dans la forme”.

second rêve intérieur, est mis en contact direct avec *Kynde* qui lui offre un panorama du monde :

And slepyng I seigh al this ; and sithen cam Kynde  
And nempned me by my name, and bad me nymen hede,  
And thorough the wondres of this world wit for to take.  
And on a mountaigne that Myddelerthe highte, as me tho thoughte,  
I was fet forth by ensaumples to knowe,  
Thorough ech a creature. Kynde my creatour to lovye.  
I seigh the sonne and the see and the sond after,  
And where that briddes and beestes by hir make thei yeden,  
Wilde wormes in wodes, and wonderful foweles  
With fleckede fetheres and of fele colours.  
Man and his make I myghte se bothe ;  
Poverty and plenty, bothe pees and werre,  
Blisse and bale – bothe I seigh at ones,  
And how men token Mede and Mercy refused<sup>391</sup>.

L'expression *Myddelerthe* renvoie directement au début du passus XI, lorsque *Will* a été confronté au propre miroir de sa vie :

A merveillous metels mette me thanne,  
For I was ravysshed right there – for Fortune me fette  
And into the lond of longynge and love she me broughte,  
And in a mirour that highte Middelerthe she made me to biholde<sup>392</sup>.

Dans la version C, le terme *myrour* est repris dans la vision octroyée par *Kynde* (C XIII 131). Il y a donc un parallèle fondamental entre les deux miroirs dont l'un ouvre et l'autre clôt le rêve intérieur de la troisième vision. Selon Steven Kruger, le contexte de cet épisode est l'introspection et l'épistémologie. D'après cet auteur, le thème du miroir est alors souvent utilisé pour le premier aspect :

“Ces miroirs incarnent un mouvement qui va de l'examen de soi vers une vision de l'ordre divin : le poème expose un miroir narcissique transformé en un autre, sérieux et tourné vers le haut, qui reflète l'ordre universel sous-jacent. Simultanément cependant, Langland remet en question la possibilité d'une telle transformation”<sup>393</sup>.

---

391 *Piers Plowman* B, XI 320-333 : “Puis apparut Nature ; il m'appela par mon nom et m'invita à regarder attentivement et, par l'intermédiaire des merveilles de ce monde, à acquérir de la sagesse. Et alors, il me sembla que j'étais transporté sur une montagne appelée Terre du Milieu dans le but, par l'exemple de toutes les créatures, d'aimer Nature, mon créateur. Je vis le soleil et la mer et le sable, et les lieux où les oiseaux et les bêtes allaient avec leur partenaire, les serpents sauvages dans les bois, et de merveilleux oiseaux aux plumages tachetés et aux couleurs bariolées. Je pouvais voir les hommes et leurs compagnons, également, et j'embrassai d'un seul regard à la fois la pauvreté et l'abondance, la paix et la guerre, le bonheur et le malheur. Je vis comment les hommes prenaient Rétribution et rejetaient Miséricorde”.

392 *Ibid*, XI 6-9 : “Alors me vint un rêve extraordinaire. Là même où j'étais, je fus emporté – Fortune me transporta et m'emmena dans le domaine des désirs ardents et de l'amour. Elle me présenta un miroir qui se nommait Terre du Milieu”.

393 S. Kruger, “Mirrors and the Trajectory of Vision in *Piers Plowman*”, *Speculum* 66, 1991, p. 74-95, p. 75 : “These mirrors epitomize a movement from self-examination to a vision of divine order : the poem displays a narcissistic

Entre les deux miroirs qui ouvrent et ferment le rêve intérieur, *Will* fait l'apprentissage de lui-même dans un mouvement ascendant. Il reçoit ainsi une connaissance intuitive de lui-même et du monde. Mais *Will* se trompe encore lorsqu'il cherche à mettre les échecs des humains sur le dos de *Reson* :

And thanne I rebukede Reson, and right til hymselfen I seyde  
 "I have wonder of thee, that witty art holden,  
 Why thow ne sewest man and his make, that no mysfeet hem folwe"<sup>394</sup>.

Il ne comprend pas qu'il lui faut s'impliquer dans la critique, ce qui fait écho à la rebuffade de *Leaute* (vers 101-106)<sup>395</sup>. Le lien entre la nature et la raison n'est ni nouveau, ni original<sup>396</sup>. Il indique pourtant, nous semble-t-il, que la vision de la fin du passus XI n'est pas seulement personnelle, mais qu'elle est essentielle pour la compréhension de la société. Il y a donc, au-delà du mouvement repéré par Steven Kruger, une articulation majeure entre la recherche de *Will* et son intégration au sein de la société humaine, d'autant plus évidente que *Will* représente aussi la volonté humaine<sup>397</sup>. La réforme de l'individu doit conduire à celle de la société, mais il doit en prendre conscience. Cette interprétation nous paraît confortée par l'utilisation de *Kynde Wit* dans la première vision. De même, l'épisode du passus XX, où *Kynde* est au premier abord vue comme une puissance naturelle destructrice, peut être interprété dans cette optique :

"Counseille me, Kynde, quod I, what craft be best to lerne" ?  
 "Lerne to love, quod Kynde, and leef alle othere".  
 "How shal I come to catel so, to clothe me and to feede" ?  
 "And thow love lelly, lakke shal thee nevere  
 Weede ne worldly mete, while thi lif lasteth"<sup>398</sup>.

*Kynde* enseigne à *Will* l'importance de l'amour pour qu'il puisse se réaliser en tant que chrétien, au sein d'*Unite*. C'est sur ce conseil que *Will* rentre dans la forteresse et disparaît du poème. Ce passage doit être mis en relation avec la conception de la charité telle qu'elle

---

mirror being transformed into a reliable, upwardly focused one that reflects the underlying universal order. Simultaneously, however, Langland calls into question the possibility of such transformation".

394 *Piers Plowman* B, XI 372-74 : "Alors, j'en fis reproche à Raison, et lui dis tout de go : 'Je m'étonne fort que toi, qui es considéré si sage, tu n'accompagnes pas l'homme et sa compagne, pour les protéger de l'infortune'. Dans la version C, c'est le terme *aresonen* qui est utilisé, renforçant ainsi la contradiction de *Will*."

395 Le discours de *Leaute* constitue cependant dans l'ensemble une justification de l'activité critique du poète (voir ci-dessus, chapitre 13, p. 487).

396 J. A. Alford, "The Idea of Reason in *Piers Plowman*", dans *Medieval English Studies Presented to George Kane*, éd. D. Kennedy, R.A. Waldron, J. Wittig, Cambridge, 1988, p. 199-215.

397 Le substantif *wille* est fréquent dans le poème {113}. Les associations, autant que les attirances, sont extrêmement variées ; elles concernent toutes les catégories de personnages et de très nombreux thèmes. Parmi les attirances, nous pouvons cependant distinguer *werchen*, *wit* et *god*. Le premier terme renvoie à l'importance de l'action.

398 *Piers Plowman* B, XX 207-211 : "Conseille-moi, Nature, demandai-je, quel est l'art qu'il vaut mieux apprendre ? 'Apprends à aimer, répondit Nature, et oublie le reste'. 'Mais comment gagnerai-je ma vie pour me vêtir et me nourrir ? 'Si tu aimes fidèlement, tu ne manqueras jamais d'habits ni de nourritures terrestres, ta vie durant'".

transparaît dans le poème de Langland<sup>399</sup>. L'amour – qui peut-être identifié ici à la charité – est le lien fondamental, entre l'homme et Dieu, mais aussi entre les hommes par rapport à Dieu. Le poète met aussi cette notion en valeur par son emploi du concept de *kyndenesse*.

Andrew Galloway, dans un article stimulant, a insisté sur ce croisement des différents sens de *kynde*<sup>400</sup>. Selon lui, ce terme est alors parfois employé pour traduire le concept latin de *gratitudo*, un concept éthique. L'établissement de ce croisement permet d'exprimer une certaine idée de la nécessité d'une cohésion sociale de la communauté, à l'époque de Langland et cela, pas seulement dans les textes littéraires<sup>401</sup>. Cette intégration peut s'effectuer de manière verticale, et c'est apparemment ainsi que l'utilise Gower, par exemple. Mais, selon lui, Langland a une conception plus horizontale. Dans plusieurs passages, le concept, en particulier lorsqu'il est employé négativement, a de fait une forte connotation sociale. C'est le cas par exemple aux vers 80-89 du passus IX, lorsque *Wit* constate qu'il n'est pas naturel de ne pas soutenir matériellement l'unité de la chrétienté, et surtout au passus XVII, lors du discours sur la richesse tenu par le Samaritain :

“Be unkynde to thyn evenecristene, and al that thow kanst bidde –  
Delen and do penaunce day and nyght evere,  
And purchace al the pardon of Pampilon and Rome,  
And indulgences ynowe, and be *ingratus* to thi kynde,  
The Holy Goost hereth thee noght, ne helpe may thee by reson ;  
For unkyndenesse quencheth hym, that he kan noght shyne,  
Ne brenne ne blase clere, for blowynge of unkyndenesse”<sup>402</sup>.

Dans ce passage, Langland met très clairement en relation le concept latin de *gratitudo* et le concept anglais de *kyndenesse*. Selon Andrew Galloway, “la notion de *kyndenesse* du Samaritain sacralise une éthique de cohésion sociale séculière, une communauté

---

399 Voir ci-dessus, chapitre 8, p. 322-327.

400 A. Galloway, “The Making of a Social Ethic in Late Medieval England : From *Gratitudo* to ‘Kyndenesse’”, *JHS* 55, 1994, p. 365-83.

401 Il étudie par exemple la position de John of Gaunt durant la révolte de 1381 à cette aune : Henry Percy, earl of Northumberland, lui aurait refusé l'hospitalité parce que la rumeur courait qu'il était *persona non grata*. Les sources en français évoquent à propos de cet épisode le concept de *disnaturese*. Selon Andrew Galloway, “This event suggests a tight knitting of such vocabulary and consequently a supercharging of its social and ethical meanings...” (*Ibid*, p. 376).

402 *Piers Plowman* B, XVII 253-59 : “Si tu ne te montres pas charitable envers ton prochain, rien de ce que tu pourras faire d'autre ne te sera d'aucune utilité. Tu peux prier, donner des aumônes, faire pénitence nuit et jour, acheter tous les pardons et toutes les indulgences possibles, de Pampelune à Rome, si tu es *ingratus* envers le genre humain – auquel tu appartiens – le Saint Esprit ne t'entendra pas et ne t'aidera pas. Et comment le pourrait-il puisque l'absence de charité l'étouffe, si bien que sa lumière ne peut plus briller, son feu ne peut plus éclairer ni brûler, si violent est le vent que déchaîne la méchanceté”.

figurativement réchauffée et illuminée par son savoir partagé aussi bien que par ses biens communs”<sup>403</sup>.

Langland joue donc de façon magistrale sur les différentes significations de *kynde*. Sans aller aussi loin qu’Andrew Galloway, il semble que la polysémie de ce concept lui ait permis de formuler la nécessité de l’harmonie entre Dieu, le monde créé et l’homme, en insistant sur la responsabilité morale de ce dernier et par le biais d’une certaine rationalisation. L’épisode des dons de *Grace*, même s’il ne fait pas directement intervenir le concept de *kyndenesse*, en est sans doute la concrétisation poétique la plus achevée<sup>404</sup>.

\*\*\*\*\*

Il faut mettre ces éléments en relation avec l’importance du concept de mesure qui apparaît à plusieurs reprises dans le poème. Au passus I, *Holy Chirche* explique la distribution des dons de *Truthe* au genre humain :

“The tour upon the toft, quod she, Truthe is therinne,  
And wolde that ye wroughte as his word techeth.  
For he is fader of feith and formed yow alle  
Bothe with fel and with face and yaf yow fyve wittes  
For to worshiþe hym therwith while that ye ben here.  
And therefore he highte the erthe to helpe yow echone  
Of wollene, of lynnene, of liflode at nede  
In mesurable manere to make yow at ese<sup>405</sup>.

D’emblée, le concept de mesure est considéré comme une partie essentielle du plan divin pour l’homme. Cette idée est reprise dans le discours de *Conscience* du passus III sur les différentes sortes de *Mede*. Il établit en effet un lien important avec la juste rétribution, aussi bien sur le plan humain que sur le plan divin (vers 230-58). Nous avons vu dans le chapitre quatre que Langland ne condamnait pas l’argent, mais ses abus. D’ailleurs, ces derniers sont mis en relation avec l’*unkyndenesse*<sup>406</sup>. Tous ces éléments sont donc intimement liés. Le concept réapparaît dans la bouche de *Patience* :

---

403 Galloway, “The Making of a Social Ethic”, *op. cit.*, p. 382 : “The Samaritan’s notion of kyndenesse sacralizes an ethos of secular social cohesion, a community figuratively warmed and illumined by its shared knowledge as much as its common goods”.

404 Ces remarques vont dans le sens de la vision que dégage, selon David Aers, le traitement de l’humanité du Christ. Cet auteur insiste en effet sur la dimension collective de l’*imitatio Christi* dans le poème de Langland, qui doit se faire au sein de la société (*The Powers of the Holy*, *op. cit.*, p. 58-76). Voir ci-dessus, chapitre 14, p. 531.

405 *Piers Plowman* B, I 12-19 : “La tour sur la colline, répondit-elle, est le lieu où habite Vérité. Il veut que vous fassiez ce que sa parole enseigne. Il est le Père de Foi, celui qui vous a tous créés avec votre peau et votre visage, et vous a pourvus de cinq sens, pour les utiliser en son honneur, chaque jour de votre vie. C’est pourquoi il a commandé à la terre de soutenir chacun d’entre vous – avec la laine, avec le lin, et avec les biens nécessaires de manière mesurée pour vous permettre de mener une vie humaine convenable”.

406 Au passus V, *Repentaunce* qualifie *Coveitise* d’*unkynde creature* (vers 269).

“And if men lyvede as mesure wolde, sholde nevere moore be defaute  
 Amonges Cristene creatures, if Cristes wordes ben trewe.  
 Ac unkyndenesse caristiam maketh amonges Cristen peple,  
 And over-plentee maketh pryde amonges poore and riche;  
 Ac mesure is so muche worth it may noght be to deere”<sup>407</sup>.

Le fait que ce discours soit tenu par une des figures proches de l’idéal évangélique dans le poème, suggère, nous semble-t-il, que pour le poète, cet idéal n’est pas seulement fait d’extrême dénuement et de renonciation. Il est en phase avec les remarques précédentes sur l’aspect éthique de *kynde*, qui apparaît d’ailleurs en relation avec la modération. Langland semble donc tenter de définir de saines relations économiques et sociales, fondées sur cette modération naturelle.

\*\*\*\*\*

*Richard* et *Mum* sont dans la même optique, comme Helen Barr l’a démontré dans son article sur l’importance de la loi naturelle dans ces deux poèmes<sup>408</sup>. Selon elle, dans les deux poèmes, “la loi naturelle est opposée aux lois positives afin de démontrer combien la société contemporaine a trahi les principes sur lesquels devrait reposer sa fondation”<sup>409</sup>. En cela, leur(s) auteur(s) serai(en)t notamment influencé(s) par le *De Regimine Principum* de Gilles de Rome. Helen Barr analyse les différents passages dans lesquels ces conceptions apparaissent<sup>410</sup> ; nous ne citerons qu’un seul exemple, la vision du narrateur de *Mum*, lorsqu’il s’endort, déçu par tout ce qu’il a vu :

I lifte vp my eye-ledes and lokid ferther  
 And sawe many swete sightz , so me god helpe,  
 The wodes and the waters and the welle-springes  
 And trees y-traylid fro toppe to therthe,  
 Coriously y-courid with curtelle of grene,  
 The flours on feeldes flavryng swete,  
 The corne on the croftes y-croppid ful faire,  
 The rennyng riuyere russhing faste,  
 Ful of fyssh and of frie of felefold kinde,  
 The breris with thaire beries bent ouer the wayes  
 As honysoucles hongyng vppon eche half,

---

<sup>407</sup> *Piers Plowman* B, XIV 70-4 : “Eh bien, si les hommes vivaient dans la modération, les Chrétiens ne manqueraient plus jamais de nourriture, si l’on en croit les propres paroles du Christ. Non – c’est notre comportement contre nature qui crée la disette dans la nation chrétienne, de même que la surabondance engendre l’orgueil, chez les pauvres comme chez les riches. Mais la modération a tant de valeur qu’elle ne saurait coûter trop cher”.

<sup>408</sup> Barr, “The Treatment of Natural Law”, *op. cit.*

<sup>409</sup> *Ibid*, p. 49 : “In both poems, natural law is contrasted with positive laws and behaviour in order to demonstrate how much contemporary society has betrayed the principles on which it ought to rest its foundation”.

<sup>410</sup> Il faut mentionner les différents bestiaires dans *Richard* et surtout l’*exemplum* des abeilles dans *Mum*, déjà envisagé au chapitre cinq (p. 238-240).

Chesteynes and chiries that children desiren  
Were loigged vndre leues ful lusty to seen...  
A swete sight for souurrayns, so me god helpe<sup>411</sup>.

Cette vision est probablement inspirée de celle que *Kynde* offre au narrateur au passus XI de *Piers Plowman*, bien qu'elle soit plus prolifique et moins problématique. D'une part, le poète de *Mum* ne présente que la nature, en laissant de côté la place de l'homme au sein du monde créé. D'autre part, il affiche plus nettement son objectif à la fin de sa description : cette dernière doit constituer un exemple pour les souverains. Ainsi, l'auteur retient davantage l'aspect positif de la vision de la nature et le contraste qu'elle forme avec le fonctionnement de la communauté humaine.

\*\*\*\*\*

L'étude du concept de *kyndenesse* en relation avec, d'une part, la loi naturelle telle qu'elle a été définie par de nombreux canonistes et théologiens et, d'autre part, le concept de modération au sein de la communauté, permet donc, nous semble-t-il, de fournir une clé de la conception que ces poètes ont des relations sociales et de la responsabilité de chacun au sein de ces relations. En cela, les poètes n'apparaissent pas isolés. À cet égard, l'extrait suivant du sermon parlementaire de l'archevêque de Canterbury Simon Sudbury, en 1377, nous paraît éclairant :

“C'est assavoir, pur soy rejoier avec vous de la noble grace qe Dieu vous ad donez en sa persone, laquelle vous est naturel et droituel Seigneur lige, come dit est, nemye par election ne par autre tielle collaterale voie, einz par droite succession de heritage : de quoy vous luy estes de nature moelt le pluis tenuz de luy amer perfitement, et humblement obeir ; et en oultre de regracier Dieu, de qi toute grace et bien procede, de ce par especial q'il vous ad donez tiel noble Seigneur a votre Roy et Governour”<sup>412</sup>.

Dans ce cadre, l'importance de la raison et de la conscience apparaissent fondamentales, autant sur le plan individuel que social.

#### CONSCIENCE ET RAISON.

“I am al redy, quod Reson, to reste wilh yow evere ;  
So Conscience be of oure conseil, I kepe no better”.  
“And I graunte, quod the Kyng, Goddes forbode he faile !

---

<sup>411</sup> *Mum and the Sothsegger*, 889-931 : “Je soulevai mes paupières et regardai plus avant, et je vis de nombreuses douces visions, que Dieu m'aide : les bois, les eaux et les bonnes sources, les arbres festonnés de haut en bas, curieusement couverts de robes d'herbes, les fleurs dans les prés qui sentaient bon, le blé dans les champs coupé bien nettement, la rivière courante s'élançant rapidement, pleine de poissons et de fraies de diverses sortes ; les buissons pleins de baies se penchaient sur les chemins, un chèvrefeuille pendant de chaque côté ; les châtaignes et les cerises que les enfants désiraient, étaient logées sous les feuilles – c'était plaisant à voir... [C'était] une douce vision pour les souverains, que Dieu m'aide”.

<sup>412</sup> RP III, p. 3.

Als longe as oure lyf lasteth, lyve we togideres”<sup>413</sup>.

*Reson* et *Conscience* ont une grande place au sein des principes définis ci-dessus, comme l’a rappelé l’étude des associations de *Kynde Wit*, qui met largement l’accent sur ces deux concepts. Si la raison apparaît dans les poèmes de la tradition, la conscience est plus développée dans *Piers Plowman*. Nous commencerons par cette dernière.

Dans la pensée chrétienne, la conscience est une puissance morale, et non simplement une faculté psychologique. C’est elle qui distingue entre ce qui est et ce qui devrait être, qui examine directement les intentions, qui établit la bonté en plus de l’existence des actes<sup>414</sup>. La conscience est souvent personnifiée dans la sphère juridique comme un accusateur ou un témoin<sup>415</sup>. C’est dans ce cadre qu’il convient d’aborder l’analyse lexicologique<sup>416</sup>. **Conscience** {149} est dans le poème essentiellement personnifié {137}. La distribution est donc peu surprenante : les passus où se situent les plus fortes fréquences, III et IV {15+14}, XIII {27}, XIX et XX {29 + 42}, sont ceux où *Conscience* apparaît en tant qu’acteur. Les deux derniers passus regroupent à eux seuls près de la moitié des occurrences. La richesse des associations est grande. Il y a tout d’abord de nombreux acteurs du poème ; les plus importants sont le Christ [11], *Clergie* [9], *Mede* [9], *Piers* [8], *Kynde Wit* [6], *Patience* [5] et *Reson* [5]. Dans certains cas, cela reflète la présence de débats, comme entre *Conscience* et *Mede* ou *Conscience* et *Clergie*. Dans d’autres, les associations sont plus subtiles comme avec *Kynde Wit*. Parmi les catégories de personnages, la plus importante est *kyng* [14], suivi de *cristene* [6] et de *commune* [5]. Cela reflète l’importance du roi dans la première vision, mais pour le reste, ce sont les catégories générales de la société qui ressortent le plus, avec un accent sur les *commune*. Au-delà de l’allitération, cet aspect mérite d’être souligné. Les principaux substantifs sont *counseil* [9], *cardinal vertues* [8], *contricion* [8], *Unite* [5], *coveitise* [4] et *sothe* [4]. Il faut ajouter *Pride* qui apparaît en tout à quatre reprises (personnification et substantif). Ces substantifs révèlent une division apparente entre la première vision et les deux dernières, mais cette opposition est peut-être à nuancer. Les qualificatifs révèlent un aspect intéressant. Plusieurs offices lui sont accolés : *constable*, *clerk*, *kepere*, *notarie*. Il y a donc une emphase importante sur une fonction d’intermédiaire remplie par la conscience. De même, la fréquence de l’adverbe *curteisly* [6] est intéressante, par

---

<sup>413</sup> *Piers Plowman* B, IV 192-95 : “Je suis à votre disposition, Sire, dit Raison, pour demeurer auprès de vous pour toujours. Pourvu que Conscience puisse faire partie de notre conseil, je ne demande pas mieux’. ‘Oui, bien sûr ! s’écria le Roi. Dieu nous garde de le perdre ! Pour le reste de nos vies, restons tous ensemble”.

<sup>414</sup> Cf. A. Chollet, “Conscience”, *Dictionnaire de théologie catholique*, III, col. 1156-1174.

<sup>415</sup> Alford, *Glossary*, article “Conscience”.

<sup>416</sup> Annexe 3, p. 928-929.



rapport aux observations effectuées sur les différents sens de *curteisie*<sup>417</sup>. Les verbes insistent sur la communication et la connaissance. Conscience parle beaucoup (*quod* [15], *carpen* [5], *sayen* [2], *tellen* [2]), il connaît (*knownen* [10], *witen* [3]) et il transmet (*kennen* [5], *counseillen* [3]). D'autres aspects sont à noter : il apparaît parfois en position d'humilité, par des attitudes de prière (*cryen* [4]) ou de déférence (*knelen* [4]), mais les verbes exprimant sa domination ne sont pas absents (*commaunden* [2]). Cette dichotomie se retrouve lorsqu'il est complément d'objet. Dans ce cas cependant, il est fréquemment contrarié (*assailen* [3], *acombreren*, *countrepleden*, *overcomen*, *tornen*...). L'environnement thématique confirme pour une large part ces éléments.

Cette analyse se révèle à notre sens riche d'enseignements. Il y a d'une part un lien fort de la conscience avec les catégories générales de la société et notamment avec les *commune*, même si, comme nous le verrons, *Conscience* est souvent présenté sous les traits d'un chevalier. Par ailleurs, sa position d'intermédiaire est bien mise en exergue. Il nous faut envisager la manière dont s'articulent ces éléments avec son rôle dans le poème, axé en grande partie sur le choix.

*Conscience* personnifié représente clairement une allégorie du choix dans le poème. Dans la première vision, alors qu'il est peint sous les traits d'un chevalier, il est le premier à refuser de composer avec *Mede* :

Thanne was Conscience called to come and appere  
 Bifore the Kyng and his conseil, as clerkes and othere.  
 Knelynge Conscience to the Kyng louted,  
 To wite what his wille were and what he do sholde.  
 "Woltow wedde this womman, quod the Kyng, if I wole assente ?  
 For she is fayn of thi felaweshipe, for to be thi make".  
 Quod Conscience to the Kyng, "Crist it me forbede!  
 Er I wedde swich a wif, wo me bitide"<sup>418</sup>.

Il repousse ainsi tout ce qu'elle peut représenter de corruption spirituelle et cela malgré les injonctions du roi. C'est lui qui définit très précisément ce que sont les différentes sortes de *mede*<sup>419</sup>. Par sa rigueur, il s'oppose à tous ceux – le roi compris – qui ont succombé aux

---

<sup>417</sup> Voir ci-dessus, chapitre 14, p. 527.

<sup>418</sup> *Piers Plowman* B, III 114-21 : "Sur ce, Conscience fut mandé d'apparaître devant le Roi et ses conseillers, spirituels et temporels. Tombant à genoux, il s'inclina devant le Roi, et lui demanda quelle était sa volonté et ce qu'il devait faire ? 'Veux-tu épouser cette femme, demanda le Roi, si je donne mon consentement ? Elle, pour sa part, est heureuse de te prendre pour époux'. 'Au nom du Christ, non !, dit Conscience au Roi. Que le désastre soit mon lot avant que je n'épouse une telle femme'".

<sup>419</sup> Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 161-167.

charmes de *Mede*, de l'argent et du monde, même si pour avoir gain de cause, il lui faut au passus IV l'aide de *Reson*.

Dans les deux visions suivantes, *Conscience* ne réapparaît pas, si ce n'est pour être cité comme autorité par *Piers*. Au passus V (vers 538), ce dernier mentionne le fait qu'il a été conduit à *Truthe* grâce à *Conscience* et à *Kynde Wit*. Au passus VII (vers 134), *Piers* rappelle qu'il a beaucoup appris grâce à *Conscience*. On retrouve ce dernier en tant qu'acteur au passus XIII ; il est toujours dépeint comme un seigneur, puisqu'il est l'hôte du banquet et reçoit dans son château :

And as Crist wolde ther com Conscience to conforte me that tyme,  
And bad me come to his court – with Clergie sholde I dyne<sup>420</sup>.

C'est lors de ce banquet cependant qu'il fait le choix de se transformer en pèlerin aux côtés de *Pacience*, et de quitter *Clergie* :

Ac Conscience carped loude and curteisliche seide,  
“Frendes, fareth wel, and faire spak to Clergie,  
For I wol go with this gome, if God wol yeve me grace,  
And be pilgrym with Pacience til I have preved moore”<sup>421</sup>.

Il clôt ainsi toute une forme d'investigation dans le poème, celle de la connaissance acquise.

Dans les deux derniers passus enfin, *Conscience* joue à nouveau un rôle fondamental. Au début du passus XIX, c'est lui qui reprend une dernière fois le récit de la passion du Christ en la reliant à la trilogie de *Dowel*. Il synthétise ainsi toutes les expériences du poème, afin d'arriver à la refondation de la communauté chrétienne, sous la forme d'*Unite*. *Grace* le charge, avec *Piers*, de veiller au bon déroulement de cette fondation, et le fait couronner roi :

And thanne bigan Grace to go with Piers Plowman  
And counseilled hym and Conscience the comune to sompne<sup>422</sup>.

And who that moost maistries kan, be myldest of berynge  
And crouneth Conscience kyng, and maketh Craft youre stiward...<sup>423</sup>.

Mais il se retrouve ensuite seul, puisque *Grace* et *Piers* disparaissent tous deux. C'est peut-être parce que *Conscience* est l'agent qui permet à la société de fonctionner, une fois qu'elle a été refondée par les deux autres figures. Il évoque ainsi symboliquement les efforts humains

---

420 *Piers Plowman* B, XIII 22-3 : “Et alors – telle était la volonté du Christ – Conscience vint me réconforter. Il m'invita à venir dans son château dîner avec Savoir”.

421 *Piers Plowman* B, XIII 179-82 : “Conscience, nonobstant, parla à haute voix et dit courtoisement : ‘Amis, adieu’, et, s'adressant à Savoir sur un ton amical, ‘j'ai l'intention de partir avec cet homme-là, à la grâce de Dieu, et d'accompagner Patience dans son pèlerinage, jusqu'à ce que j'aie acquis davantage d'expérience’”.

422 *Piers Plowman* B, XIX 214-15 : “Et alors, Grâce rejoignit Pierre le Laboureur, le pressant, ainsi que Conscience, de rassembler toute la communauté”.

423 *Piers Plowman* B, XIX 257-8 : “Si l'un d'entre vous est plus savant que tous les autres, qu'il soit aussi le plus humble dans son comportement. Couronnez Conscience comme votre roi, faites d'Habileté votre intendant”.

d'une société en redéfinition, ainsi que les échecs de ces efforts, car il faiblit au passus XX devant les forces de l'Antéchrist. Il demande d'abord à *Kynde* d'être clément envers les pécheurs :

Conscience of his curteisie to Kynde he bisoughte  
To cesse and suffre, and see wher thei wolde  
Leve Pride pryvely and be parfite Cristene<sup>424</sup>.

Mais sa courtoisie reste sans effet. Il laisse ensuite entrer l'incarnation de la flatterie dans la forteresse. Selon James Simpson, l'implication en est que :

“Pour Langland, la conscience individuelle est soutenue par l'institution de l'Église, et que les individus sont, dans un sens profond, constitués par l'Église ; comme l'Église est menacée, la conscience individuelle l'est également”<sup>425</sup>.

Mais inversement, la faillite de la conscience individuelle, qui laisse s'introduire l'hypocrite, rend inutile l'Église tout entière. Cependant, *Conscience* se ressaisit et effectue un dernier choix. Dans les derniers vers du poème, il quitte *Unite*, redevient pèlerin et part à la recherche de *Grace* et de *Piers* :

“By Crist! quod Conscience tho, I wole bicom a pilgrym  
And walken as wide as the world lasteth  
To seken Piers the Plowman, that Pryde myghte destruye  
And that freres hadde a fyndyng, that for nede flateren  
And countrepledeh me, Conscience. Now Kynde me avenge  
And sende me hap and heele, til I have Piers the Plowman”.  
And siththe he gradde after Grace, til I gan awake<sup>426</sup>.

Chaque fois donc, *Conscience* représente à la fois la faculté de l'individu – élément crucial pour la responsabilisation – et une faculté collective. S'il représente la figure du choix, *Conscience* agit presque toujours autant sur le plan de la société tout entière que sur celui de l'individu, en dirigeant *Will*. Ses liens avec les catégories générales de la société et sa fonction d'intermédiaire, repérés dans l'analyse lexicologique, renforcent cette interprétation. En agissant pour le compte de la société tout entière, et de la volonté humaine, il met en exergue avec force cette responsabilité morale. Mais celle-ci doit être rationnelle, comme le montre la combinaison fréquente de *Conscience* et de *Reson*.

---

424 *Piers Plowman* B, XX 106-8 : “Conscience, dans sa bonté, pria Nature de retenir sa main et d'attendre, pour voir si les hommes allaient abandonner l'orgueil dans leur coeur et devenir de bons chrétiens”.

425 Simpson, *An Introduction*, op. cit., p. 241 : “For Langland, the individual conscience is sustained by the institution of the Church, and that individuals are in a profound sense constituted by the Church ; as the Church is threatened, so is the individual conscience”.

426 *Piers Plowman* B, XX 381-7 : “Par le Christ ! dit Conscience. Je vais me faire pèlerin. J'irai, cheminant, de par le monde et jusqu'aux confins de l'horizon, à la recherche de Pierre le Laboureur. Lui, il peut détruire Orgueil et faire en sorte que ces frères disposent pour vivre d'un revenu, plutôt que d'être contraints de recourir à la flatterie par besoin d'argent et de se faire, ainsi, les ennemis de Conscience. Nature, venge-moi maintenant ! Envoie-moi chance et santé jusqu'à ce que je trouve Pierre le Laboureur ! Puis il appela, dans un cri, Grâce, et ce cri me réveilla”.

Dans la version B, *reson* est un peu moins fréquent que *Conscience* {98}427. La distribution est très irrégulière. Les passus où il est personnifié sont fortement représentés (IV et XI, mais il apparaît également de manière significative dans la dernière partie du poème, notamment dans les passus XVII à XIX. Les personnages associés les plus fréquents sont *Conscience* [5] et *Kynde Wit* [3], mais aussi *Rightwisnesse* [3]. Les catégories sont variées, avec toute fois une emphase sur *kyng/es* [9], *riche* [7], *povere* [3] et *lewed* [2]. Les substantifs principaux sont *right* [7], *ruthe* [7], *reaume/s* [5], *truthe* [4] et *sothe* [3]. Le vocabulaire juridique n'est pas rare (*gile* [2], *raunsone* [2], *allowaunce*, *doom*, *lawe*). Les verbes les plus représentés lorsque *reson* est sujet concernent l'instruction (*shewen* [7], *reden* [3], *prechen* [3]) avec parfois une connotation de sévérité (*rebuken* [2]). La connaissance et l'argumentation sont mises en valeur lorsque *reson* est complément d'objet (*konnen* [2], *preven by* [2], *knownen*), ainsi qu'une certaine contrariété (*rebuken* [2], *aresonen*, *grucchen*). L'étude de l'environnement thématique fait davantage ressortir le terme *right* (adjectif et substantif), avec un tiers des occurrences de ce terme, ainsi que des termes juridiques (*maynpernour*, *raunsone*). Parmi les différentes significations du terme, Langland insiste donc sur la faculté intellectuelle mais aussi sur le principe juridique de justice, avec en particulier l'expression *right and reson*.

*Reson* est personnifié (au masculin) aux passus III à V, et au passus XI. Dans les deux cas, il représente, selon John Alford, un principe d'absolu moral et de justice<sup>428</sup>. Dans la version C, il est d'ailleurs nommé juge en chef (*chief justiciar*) du royaume. De fait, son discours est sans compromis :

“And yet, quod Reson, by the Rode! I shal no ruthe have  
While Mede hath the maistrie in this moot-halle.  
Ac I may shewe ensamples as I se outhur.  
I seye it by myself, quod he, and it so were  
That I were kyng with coroune to kepen a reaume,  
Sholde nevere Wrong in this world that I wite myghte  
Ben unpunysshed in my power, for peril of my soule,  
Ne gete my grace thorough giftes, so me God save!  
Ne for no mede have mercy, but mekenesse it made ;  
For *Nullum malum* the man mette with *inpunitum*  
And bad *Nullum bonum be irremuneratum*.  
Lat thi confessour, sire Kyng, construe this Englyssed,  
And if ye werchen it in werk, I wedde myne eris

<sup>427</sup> Annexe 3, p. 930-931.

<sup>428</sup> Alford, “The Idea of Reson”, *op. cit.*

That Lawe shal ben a laborer and lede afeld donge  
And Love shal lede thi lond as the leef liketh”429.

Dans ces vers, *Reson* suggère le rejet absolu du mal et introduit les termes du pardon qui provoqueront un tel trouble dans la suite du poème. Il faut noter cependant la référence à *Love*, qui indique, comme nous l’avons déjà envisagé, que ce dernier est inséparable de la justice. Au passus V, *Reson* est une haute autorité ecclésiastique, et non plus laïque. Il sermonne la foule et apparaît comme un évêque idéal qui conduit ses ouailles dans le droit chemin. Là encore, il apparaît sans compromis, et apparemment sans compassion. Dans ces deux premières visions, où sa personnification est la plus présente, il est donc un guide sur le plan social. En outre, le fait qu’il représente successivement un juge royal et un évêque suggère que Langland met fortement l’accent sur la responsabilité de ces élites. Mais l’association à *Conscience* nous rappelle qu’il doit également fonctionner comme un guide sur le plan individuel.

Au passus XI, *Reson* est associé à la vision de *Kynde*. Cette association entre nature et raison, nous l’avons vu, est fondamentale pour la conception de la loi naturelle. Cette fois, le concept fonctionne sur le plan universel, comme un principe pour toute la création et non plus seulement pour la société séculière, principe qui n’est pas vraiment intégré par le narrateur. Cependant, il semble y avoir une inflexion dans l’application de la raison :

And Reson arated me, and seide, “Reeche thee nevere  
Why I suffre or noght suffre – thiself hast noght to doone.  
Amende thow it if thow myght, for my tyme is to abide.  
Suffraunce is a soverayn vertue, and a swift vengeaunce.  
Who suffreth moore than God, quod he, no gome, as I leeve.  
He myghte amende in a minute while al that mysstandeth,  
Ac he suffreth for som mannes goode, and so is oure bettre”430.

Il y a ici, nous semble-t-il, un double mouvement. *Reson* reconnaît qu’il n’est rien devant la toute-puissance divine. En même temps, il est nécessaire pour appréhender cette toute-

---

429 *Piers Plowman* B, IV 134-48 : “Et ce n’est pas tout, continua Raison, sur la croix du Christ ! Je n’aurai aucune pitié, aussi longtemps que Dame Rétribution régnera dans cette salle du conseil ! Je vais vous donner quelques exemples de plus sur ce qui serait possible si j’étais roi couronné pour gouverner mon royaume. Aucune action de Mauvais qui viendrait à ma connaissance ne resterait impunie, si ce n’était que de moi, et Mauvais n’obtiendrait jamais ma faveur par ses dons, Dieu m’aide ! Et aucune rémunération ne pourrait m’induire à pardonner – à part un paiement d’humilité pure. Car *Nullum malum* que l’homme rencontre ne reste *impunitum* et *nullum bonum* n’est *irremuneratum*. Que votre confesseur, Sire Roi, vous traduise ce vers en bon Anglais et si vous le mettez réellement en pratique, je suis prêt à parier mes oreilles que la profession légale fermera boutique, qu’ils deviendront tous des laboureurs et charrieront l’engrais dans les champs, pendant que votre pays sera gouverné par Amour, à votre satisfaction”.

430 *Piers Plowman* B, XI 375-81 : “Raison me corrigea, disant : ‘Ne te préoccupe pas de savoir pourquoi je tolère ceci et pas cela ! Cela ne te regarde pas. Si tu sais comment améliorer les choses, fais-le ; ma tâche est d’attendre. La patience est une vertu souveraine et la forme la plus rapide de châtement. Qui a plus de patience que Dieu ? continuait-il. Aucun être humain, je te le dis. Dieu pourrait remettre d’aplomb en un clin d’œil tout ce qui va de travers. Mais il souffre le mal pour le bien de certains individus et, en cela, il nous est supérieur”.

puissance et l'accepter, là encore sur un plan individuel et social, étant donné, nous l'avons vu, le contexte de cette vision.

Dans la dernière partie du poème, le concept n'est plus personnifié, mais il n'est pas abandonné pour autant. Il apparaît en particulier dans les passus XVII à XIX, et semble être employé surtout dans sa connotation juridique de justice. Le Christ en fait usage pour démontrer son bon droit contre le Diable :

“Lo! here my soule to amendes  
For alle synfulle soules. to save tho that ben worthi.  
Myne thei ben and of me – I may the bet hem cleyme.  
Although reson recorde, and right of myselve,  
That if thei ete the appul, alle sholde deye,  
I bihighte hem noght here helle for evere.  
For the dede that thei dide, thi deceite it made ;  
With gile thow hem gete, ageyn alle reson.  
For in my paleis, Paradis, in persone of an addre,  
Falsliche thow fettest there thyng that I lovede<sup>431</sup>.

Dans ce passage, tous les emplois que fait Langland du concept de *reson* nous paraissent à l'œuvre. Il représente la justice en tant que principe mais aussi le fait qu'elle doit être en harmonie avec l'amour divin, sur le plan intellectuel et social.

L'utilisation que Langland fait de ce concept est donc assez homogène. En même temps, celui-ci apparaît comme une faculté intellectuelle, notamment au passus XII dans le discours d'*Imaginatif*; au passus XV, elle est une composante de l'âme – *Anima*. Comme pour *Conscience*, il y a donc un jeu sur la polysémie des sens, qui relie la faculté individuelle à des principes sociaux et éthiques. Mais le lien entre les deux concepts apparaît d'abord sur le plan de la société humaine, dans les deux premières visions et dans le passus XIX. C'est le signe, pour Langland, que ces facultés doivent être utilisées de concert pour l'amélioration de la société.

\*\*\*\*\*

Dans les poèmes de la tradition, *conscience* apparaît surtout dans *Mum* {11}. Les associations sont assez variées : de nombreuses catégories de personnages sont présentes. Le seul substantif qui apparaisse plus d'une fois est *counseil* [2]. Il est donc difficile d'en tirer des conclusions. *Reson* est un peu plus fréquent, tant dans *Richard* {9} que dans *Mum* {12}.

---

431 *Piers Plowman* B, XVIII 328-337 : “Regarde, dit-il, voici mon âme en paiement des âmes de tous ceux qui ont péché. Je la donne pour sauver ceux qui en sont dignes. Ils sont miens je les ai faits, je puis les revendiquer plus légitimement. Bien que la raison, et mon propre principe de justice, les aient tous voués, s'ils mangeaient la pomme, à la mort, je ne leur ai pas promis l'Enfer pour l'éternité. C'est ta ruse qui les a poussés à commettre les actes qu'ils ont commis ; tu t'es emparé d'eux contre toute raison”.

Dans les deux textes, les associations dominantes se situent dans le domaine juridique. Dans *Mum*, on notera *lawe* [2], *trespas* [2], *truthe* [2]. Les verbes les plus fréquents portent sur la nécessité de s'accorder à ce concept : *rulen by* [3], *grounden on*. *Reson* semble donc dans les deux poèmes représenter le principe de la justice et la faculté rationnelle.

Dans *Richard*, le narrateur est guidé par *Reson*, seul moment où ce concept est personnifié dans les deux poèmes :

“No, redely, quod Reson, that reule I alowe :  
Displese not thi demer in dede ne in wordis  
But if the liste for to lede thi lyf in dissese.  
But yif god haue grauntyd the grace for to knowe  
Ony manere mysscheff that myghtte be amendyd,  
Schewe that to thi souereyne to schelde him from harmes ;  
For and he be blessid the better the betydyth  
In tyme for to telle him for thi trewe herte”<sup>432</sup>.

Nous l'avons vu, cet appui ne lui est pas socialement d'une grande utilité, mais cela permet au narrateur de s'appuyer sur un principe éthique et rationnel fondamental.

Cependant, si les termes mêmes, et leur mise en scène, sont moins fréquents dans ces poèmes que dans *Piers*, ils en apparaissent imprégnés, surtout *Mum*. Cela est apparu à maintes reprises dans les différentes analyses factorielles effectuées, notamment celle qui porte sur la connaissance, et dans l'étude de nombreux thèmes. À cet égard, la prégnance du vocabulaire juridique dépasse de loin l'intérêt pour le système judiciaire. Il est un moyen d'exprimer cette rationalisation et cette conscience de la responsabilité morale de chacun, incarnée par le *sothe-sigger*.

\*\*\*\*\*

Les poètes de la dernière période de notre corpus mettent donc singulièrement en exergue la responsabilité éthique de la personne au sein de la société. Certains concepts utilisés dans ce dessein sont communs : en particulier la notion de *kyndenesse* et de *reson*. Dans *Piers*, il apparaît peut-être mieux qu'ailleurs, avec la mise en exergue de *Conscience*, au cœur du poème, peut-être plus encore que *Piers* lui-même. Mais les derniers poèmes n'ont plus besoin d'y insister. Leur texte en est imprégné par un vocabulaire structurel, qui doit beaucoup à celui de leur prédécesseur.

---

<sup>432</sup> *Richard the Redeless*, II 69-76 : “Non, vraiment, dit Raison, je soutiens cette règle : ne déplaïs pas à ton juge en actes ou en paroles, à moins que tu ne désires mener ta vie à sa fin. Mais si Dieu t'a accordé la grâce de connaître quelque méfait qui puisse être amendé, instruis-en ton souverain pour le protéger du malheur ; car s'il est heureux, cela sera mieux pour toi de lui parler à temps par ton cœur loyal”.

Dans la conception de son rôle, dans sa perception du salut individuel et de la place de l'homme dans la société, les poètes, et en particulier Langland, soulignent à tous les niveaux l'importance de la responsabilisation de chacun et de tous pour la constitution d'une société harmonieuse, sur terre et dans l'au-delà. Ils le font de manière différente. Le poète de *Piers Plowman* a la vision la plus globale de cette imbrication des différents plans et tente de trouver une réponse mesurée aux tensions provoquées par les discours présents dans la société qui l'entoure. Celui du *Crede* a choisi la voix radicale du lollardisme, mais les préoccupations sont très souvent identiques, même si les réponses diffèrent. Celui de *Mum* enfin, et dans une moindre mesure de *Richard*, se place résolument sur un plan social et rationnel, bien qu'il n'oublie pas le destin des hommes dans l'au-delà.



## Conclusion

## CONCLUSION

Les poèmes de notre corpus se situent dans un système de communication en cours de redéfinition dont le trait, peut-être essentiel, est la place croissante des laïcs. Ils ne reflètent pas seulement les transformations envisagées dans le cours de cette étude, mais y contribuent en leur donnant en quelque sorte de la profondeur de champ. À travers ces poèmes, s'exprime la perception de différents discours en conflits et des pratiques de leurs contemporains. Cette vision permet de mettre en perspective les autres types de sources à notre disposition. Les parallèles fréquemment tentés avec les sources normatives telles que les statuts et les pétitions en Parlement, avec la littérature didactique comme les sermons ou encore avec les chroniques historiques, sont à cet égard riches d'enseignements, au moins autant, si ce n'est davantage, que la comparaison effectuée avec les autres productions poétiques de la période. Le résultat de ces comparaisons suggère que l'étude des représentations ne peut être envisagée que par la confrontation de documents de nature différente, afin d'élargir au maximum les croisements et les points de vue possibles.

Comme pour tout type de source, les positionnements (exprimés ou non) dans ces textes poétiques ne sont pas neutres. Pour la plupart, leurs auteurs appartiennent à des groupes qui se situent dans les zones mouvantes et, par là, dynamiques, de la société anglaise. Ils semblent proches de réseaux qui, d'une manière ou d'une autre, participent au gouvernement, que ce soit sur le plan local ou national, sans pour autant être situés au cœur même du pouvoir. Ces hommes cultivés s'interrogent, déplorent, proposent. Ils le font en s'adressant à un public qu'ils supposent être dans une situation similaire à la leur, mis en danger, mais aussi stimulés, par des évolutions et des mouvements qu'ils subissent. Ces poèmes reflètent donc autant les interrogations que les assurances d'une société et tentent, de plus en plus au cours de la période envisagée, de formuler des réponses cohérentes et parfois originales aux inquiétudes générées par les transformations en cours.

Sur le plan de la société et de son organisation, les poètes émettent des critiques véhémentes sur de nombreuses pratiques sociales, marquées selon eux par la corruption et l'intérêt personnel des individus, à tous les niveaux. Ils confrontent constamment les stéréotypes de la littérature satirique et dénonciatrice à l'observation des réalités contemporaines. En s'interrogeant sur les hiatus présents entre ces deux pôles, ils tentent de formuler les évolutions sous-jacentes à de nombreux phénomènes et, cela faisant, ils

construisent un discours critique extrêmement riche. Une évolution est cependant perceptible entre les poèmes du début de la période et les textes plus tardifs. En effet, loin de se contenter d'énoncer ces critiques, les auteurs de la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle et du début du XV<sup>e</sup> siècle insistent de plus en plus sur la responsabilisation de toutes les composantes de la société et avant tout de ses élites.

Celles-ci sont d'abord laïques. Le roi doit gouverner les hommes avec finesse, avec pour objectif le bien commun. Sa position est centrale. Il doit constituer un recours à la corruption et un arbitre souverain, sans pour autant abuser de sa position pour privilégier son intérêt personnel. Les poètes, comme bien d'autres, en appellent directement au roi, dans l'espoir que celui-ci régule véritablement les tensions sociales et politiques du pays. Mais ils insistent également sur la nécessité du dialogue politique entre tous les acteurs qui participent au gouvernement et à l'administration, ainsi que sur l'écoute de toute la population. Parmi ces acteurs, les nobles, mais aussi les membres de la *gentry* et les hommes de loi ont un rôle accru et sont constamment priés de faire passer le bien commun avant leur intérêt personnel. Quant au reste de la population, si elle doit rester à sa place, elle doit néanmoins être écoutée et protégée dans un esprit de justice.

L'insistance des poètes sur le conseil est l'indice le plus flagrant de la place que doit revêtir le dialogue au sein de la société politique. De manière plus structurelle, cette insistance est renforcée, dans le poème de Langland, par l'accent mis sur le vocabulaire de la communication et de l'échange. Dans les poèmes postérieurs, l'utilisation constante du vocabulaire juridique révèle l'importance prise par la dimension légale de ce dialogue politique, opposé à la violence, légale et extra-légale, des luttes pour le pouvoir et sa puissance.

Les élites sont également ecclésiastiques. L'importance du clergé est reconnue, ne fut-ce que par la sévérité de la critique qu'on lui inflige. Son rôle est assez clairement défini et il a évolué. Il relève avant tout du conseil. Ce dernier ne doit pas être seulement d'ordre individuel, mais aussi collectif, avec en vue le bien commun. Mais les clercs doivent provoquer la réflexion et non fournir des réponses toutes faites, imposées ou intéressées. Si ce rôle ne leur est pas spécifique, les poètes insistent cependant sur le fait que sa nature est un peu différente de celui qui est dévolu au laïc. Les clercs sont, en effet, dans une position d'autorité intellectuelle. Leur conseil doit donc être avant tout d'ordre éthique et spirituel. Les clercs doivent pouvoir enseigner les fondements mêmes du christianisme à tous, les Écritures,

sans esprit de monopole, dans le cadre de la cité céleste mais aussi de la cité terrestre. Plus encore, au moins pour Langland, ils doivent se conformer à la charité, essence des relations chrétiennes qui doit être présente à tous les niveaux de la société.

Tous les acteurs du système sont liés par la nécessité d'agir pour le bien de tous et tous les éléments du système, temporels et spirituels, sont en interaction.

Sur le plan individuel, la responsabilité de chacun dans l'accès à son salut est soulignée, de manière différente selon les auteurs. Si le *Crede* reflète, quoique avec des nuances, les positions radicales de l'hérésie lollarde, *Piers Plowman* constitue une tentative de positionnement mesurée qui ne passe pas par une rupture ouverte avec l'institution. Mais cette réponse est sans concessions quant aux exigences du salut chrétien. Tout comme les clercs, les laïcs doivent intérioriser les préceptes fondamentaux du christianisme et se dégager de tout formalisme. Ils doivent agir, mais non s'attacher à des pratiques superficielles. Dans ce dessein, ils doivent apprendre un certain nombre de choses ; les poèmes témoignent ainsi d'un élargissement de la sphère de la connaissance qui remet également en cause le monopole clérical. Par son appréhension positive de la relation au divin, le poème de Langland révèle par ailleurs une volonté de compréhension qui va dans le sens d'une prise de conscience par tous de la nécessité de vivre pleinement sa foi, pour soi, mais aussi pour les autres.

Ces réflexions ne vont pas sans tensions. Nos textes les reflètent à maintes reprises. Ils jonglent entre les différents discours à leur disposition. Les discours des élites – cléricales mais aussi laïques – sont constamment questionnés, même s'ils ne sont pas forcément rejetés. Nous l'avons vu à propos des représentations sociales, de la notion de travail et de profit, de la connaissance et, en dernier lieu, du salut. Les discours de résistance aux pouvoirs dominants apparaissent également, et cela d'autant plus que certains poètes s'en font parfois eux-mêmes l'écho. Les ambiguïtés ne sont jamais absentes. Nous avons vu combien les frontières entre orthodoxie et hétérodoxie étaient floues et difficiles à déterminer. Cette complexité est un autre indice de la redéfinition du système de communication. Dans le même ordre d'idées, les relations complexes des différentes versions du poème de Langland avec les révoltés de 1381 sont très suggestives. Le poème révèle une méfiance de son auteur à l'égard des débordements, tout en apparaissant en sympathie avec les revendications des révoltés sur certains points. Plus généralement, les interrogations des poètes sur la connaissance et sur les processus de transmission à l'œuvre au sein du système de communication constituent des exemples des difficultés de positionnement auxquels ils sont confrontés, d'autant plus

éloquents que leurs textes eux-mêmes sont constitutifs de ces processus. Cela est notamment perceptible dans le fait qu'ils s'éloignent d'une culture savante et institutionnelle sans pour autant se situer au sein d'une culture fixée en concurrence, comme cela a pu être le cas en Italie.

Parmi nos auteurs, certains tentent d'apporter des remèdes à ces tensions. Là encore, ils ne le font pas sans appréhension, comme en témoignent leurs stratégies mises en œuvre pour justifier la validité de leur acte d'écriture, qui passe souvent par une marginalisation fictive si elle n'est pas obligatoirement réelle. En cela, ils peuvent être rapprochés de Chaucer qui utilise et transforme toutes les ressources des conventions littéraires intemporelles. Ces phénomènes témoignent d'une volonté de distanciation et leur permettent de formuler des réponses parfois audacieuses. Ces réponses sont en partie, nous semble-t-il, constituées par une tentative de définition rationnelle et éthique de la relation de chaque homme à la société et à Dieu. Ce travail de définition passe par la construction d'un idéal, voire d'une utopie dans la mesure où cet idéal est en pratique impossible à réaliser. Nos auteurs en sont bien conscients, et c'est par ce biais qu'ils tentent de maîtriser les évolutions dont ils sont les témoins. Le succès de *Piers Plowman*, poème le plus riche et le plus abouti en la matière, suggère que le poète répond à une attente, tout en la dépassant peut-être, comme en témoignent les interprétations parfois radicales de ce texte.

C'est la multiplicité et la diversité même des réponses qui donnent toute leur importance à ces poèmes pour la compréhension des dynamiques et des tensions à l'œuvre dans la société anglaise de la fin du Moyen Âge. Plus encore, ces poèmes laissent présager de l'apparition d'une nouvelle fonction du texte littéraire. Leur approche n'est plus statique, comme celle de nombreux genres traditionnels, tels les miroirs au prince. Leurs auteurs n'entendent plus inculquer un comportement, imposer des normes. Ils contribuent à une œuvre de recherche qui utilise des armes littéraires, rhétoriques et poétiques, dans l'objectif avoué de conduire leur lecteur à une réflexion sur leurs intentions et leurs actions au sein du monde qui les entoure. L'utilisation du vernaculaire est un des signes les plus tangibles de cette nouvelle approche. En employant l'anglais, qui n'a pas l'aura d'autorité que possède le latin, les poètes entendent être compris de manière beaucoup plus large tout en s'inscrivant dans un cadre plus ouvert. La fluidité d'une langue en formation, à laquelle se combine la liberté offerte par l'écriture poétique, leur donne la possibilité de mettre en lumière des liens nouveaux entre des notions parfois relativement figées par les catégorisations d'une langue, le latin, possédant un

fort statut d'autorité. Le jeu des poètes sur de nombreux concepts essentiels (*Conscience, truthe, kynde...*) enrichit la gamme et la perméabilité des réseaux notionnels, les autorisant ainsi à émettre des hypothèses originales.

Ainsi, les auteurs de nos textes ne s'adressent-ils pas à leur public comme un supérieur morigène un inférieur, mais comme un égal conseille un égal. Par la même, ils deviennent acteurs d'un dialogue de plus en plus étendu au sein de la société. Dans le même mouvement, leurs textes nous éclairent sur le fonctionnement de la société tout entière, car ils révèlent par leur existence même, qu'au sein de cette dernière, un tel dialogue est devenu possible.

